Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 3. Heft.

XI.

Schopenhauers Religionsphilosophie.

Von

Dr. **Karl Weidel** in Magdeburg.

Schopenhauer hat nicht wie Kant seine Anschauungen über die Religion und insbesondere das Christentum in einer eigenen Schrift niedergelegt. Nur im zweiten Band seiner Parerga und Paralipomena handelt ein besonderes Kapitel „über Religion" (V, 338ff.). Was er sonst hierüber zu sagen hatte, findet sich in seinen Schriften zerstreut. Das sieht so aus, als wenn für ihn die Frage nach Wesen und Wert der Religion nur peripherische Bedeutung besitze. Und doch ist das nicht der Fall. Im Gegenteil: gibt es überhaupt kaum einen bedeutenderen modernen Philosophen, der sich nicht irgendwie auch mit den religiösen Problemen auseinandersetzte, so gilt das vor allem von Schopenhauer. Er selbst wird nicht müde, die Verwandtschaft gewisser Grundlehren seines Systems mit dem Buddhaismus und dem (richtig verstandenen) Christentum zu betonen, und so ergaben sich für ihn Anlässe genug zu religionsphilosophischen Erörterungen.

A. Darstellung.

Der Mensch ist nach Schopenhauer ein animal metaphysicum.[1]) In ihm erst kommt das innere Wesen der Natur zur Besinnung,

---

[1]) W. II, 184ff. (Grisebach), 197f., IV, 174.

entsteht der philosophische Trieb der Verwunderung über die Endlichkeit des Daseins und die Vergeblichkeit alles Strebens und damit das ihm allein eigene Bedürfnis einer Metaphysik. Denn „ohne Zweifel[2]) ist es das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt“.

Nun kann bei den tiefgreifenden Bildungsunterschieden unter den Menschen natürlich nicht eine Metaphysik für alle ausreichen.[3]) Bei allen zivilisierten Völkern treffen wir daher auch zwei Hauptarten derselben an. Sie unterscheiden sich dadurch, „daß die eine ihre Beglaubigung in sich, die andere sie außer sich hat“. Jene setzt eine bedeutende Bildungsstufe voraus, diese ist für die große Masse, die „nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist“. Jene ist Überzeugungs-, diese Glaubenslehre.[4]) Die Systeme der zweiten Art sind die Religionen, deren nur die allerrohesten Völker entbehren. Sie werden äußerlich, d. h. durch Offenbarung[5]), Zeichen und Wunder[6]) beglaubigt, und so sind auch ihre Argumente meist Drohungen mit zeitlichen und ewigen Übeln gegen Ungläubige und Zweifler.

Neben der Not hat nun aber auch die Langeweile teil an der Entstehung der Religion. Denn „so sehr[7]) .. auch große und kleine Plagen jedes Menschenleben füllen und in steter Unruhe und Bewegung erhalten, so vermögen sie doch nicht die Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geistes, das Leere und Schale des

---

[2]) W. II, 185.

[3]) W. II, 189, cf. 741 f., V, 355; es gibt vielmehr „zahllose Kombinationen und Gradationen“, aber nach 359 f. macht schließlich das Gemeinschaftsbedürfnis „die Übereinstimmung in den metaphysischen Grundansichten“ für die meisten zur Hauptsache.

[4]) W. II, 190, cf. IV, 221 f., V, 350 f., N. IV, 14 f., 47, 253 (unter N. zitiere ich die Nachlaßbände ed. Grisebach).

[5]) Zur „Offenbarung“ cf. W. III, 142, 146, 186, IV, 128, V, 378 f.: „es giebt keine andere Offenbarung als die Gedanken der Weisen“; V, 415.

[6]) „miraculum sigillum mendacii“ W. V, 414.

[7]) W. I, 417 f., cf. 406, IV, 141 ff., N. IV, 239 f.

Daseins zu verdecken, oder die Langeweile auszuschließen, die immer bereit ist, jede Pause zu füllen, welche die Sorge läßt. Daraus ist es entstanden, daß der menschliche Geist, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmernissen und Beschäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, sich in der Gestalt von tausend verschiedenen Superstitionen noch eine imaginäre Welt schafft, mit dieser sich dann auf alle Weise zu tun macht und Zeit und Kräfte an ihr verschwendet, sobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich ist. Dieses ist daher auch ursprünglich am meisten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmelsstriches und Bodens das Leben leicht macht..." So schafft sich der Mensch Dämonen, Götter[8]) und Heilige nach seinem eigenen Bilde und verehrt sie durch allerhand Opfer und Zeremonien. „Ihr Dienst verwebt sich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt diese: jedes Ereignis des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Wesen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt dann die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beständig die Hoffnung und wird, durch den Reiz der Täuschung, oft interessanter als der mit wirklichen Wesen. Er ist der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menschen, teils nach Hilfe und Beistand[9]) und teils nach Beschäftigung und Kurzweil: und wenn er auch dem ersteren Bedürfnis oft gerade entgegenarbeitet, indem bei vorkommenden Unfällen und Gefahren kostbare Zeit und Kräfte statt auf deren Abwendung auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; so dient er dem zweiten Bedürfnis dafür desto besser, durch jene phantastische Unterhaltung mit einer erträumten Geisterwelt: und dies ist der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superstitionen." Die Religion ist also die Volksmetaphysik[10]); sie befriedigt[11]) sein metaphysisches Bedürfnis recht gut und ist

---

[8]) Der Theismus ist aber dem Begriffe der Religion nicht etwa wesentlich, wie schon der Buddhaismus beweist, der den Begriff Gottes gar nicht kennt IV, 153f., III, 142ff., 328ff., V, 228f.

[9]) cf. W. I, 649: „primus in orbe Deos fecit timor ist ein altes Wahrwort des Petronius." W. IV, 142f., N. IV, 45.

[10]) W. II, 190.

[11]) W. II, 193f.

ihm darum notwendig und „eine unschätzbare Wohlthat“. Aber freilich auch nur für das Volk. „Die Religionen[12]) sind wie die Leuchtwürmer: sie bedürfen der Dunkelheit, um zu leuchten. Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller Religionen, ist das Element, in dem sie allein leben können.“ Ihre Anerkennung[13]) einem wahrhaft Großen, einem Shakespeare oder Goethe zumuten, hieße verlangen, „daß ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe“. Aufgabe der Religionsstifter wie der Philosophen ist es, den Menschen[14]) „aus seiner Betäubung aufzurütteln und auf den hohen Sinn des Daseins hinzudeuten“; diese tuns für die Wenigen, die Eximierten; jene für die Vielen, die Menschheit im großen. „Wie es eine Volkspoesie giebt und, in den Sprichwörtern, eine Volksweisheit; so muß es auch eine Volksmetaphysik geben; denn die Menschen bedürfen schlechterdings einer Auslegung des Lebens, und sie muß ihrer Fassungskraft angemessen seyn. Daher ist sie allemal eine allegorische Einkleidung der Wahrheit.“ Ihre krause, barocke, scheinbar widersinnige Form ist unvermeidlich; denn nur so lassen sich dem rohen Volke tiefe Wahrheiten nahebringen. Die verschiedenen Religionen aber sind „nur verschiedene Schemata, in welchen das Volk die ihm an sich selbst unfaßbare Wahrheit ergreift und sich vergegenwärtigt, mit welchem sie ihm jedoch unzertrennlich verwächst“.

Beide also, Philosophie wie Religion, wollen ein Ausdruck für die Wahrheit sein. Nur mit dem wichtigen Unterschied: das philosophische System[15]) will es sensu proprio sein, die Religion ist es nur sensu allegorico, nur indirekt, symbolisch. „Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen.“[16]) Beweis dafür sind vor allem jene überall sich findenden „Dogmen, die sich nicht einmal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr sein

[12]) W. V, 361, cf. III, 139.

[13]) W. II, 194.

[14]) W. V, 339.

[15]) W. II, 192, 195, cf. V, 509, 432.

[16]) W. II, 192, cf. N. IV, 242, zur Bändigung der rohen Gemüter taugt nicht die Wahrheit, sondern der „Irrtum, das Märchen, die Parabel. Daher Notwendigkeit der positiven Glaubenslehren“.

können". Nur so wird es dem rohen Verstande fühlbar, daß es sich hier um „die Ordnung der Dinge an sich handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt ... verschwinden". Und der scheinbar absurde[17]) Satz Tertullians gewinnt von hier aus Verständnis: Prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile (de carne Christi c. 5). Deutlich aber ist zugleich, daß die Religionen eben vermöge ihrer allegorischen Natur nicht wie die Philosophie der Beweise bedürfen; „statt deren verlangen sie Glauben d. h. eine freiwillige Annahme, daß es sich so verhalte".[18])

Die Religion hat aber zwei Seiten:[19]) eine intellektuell-theoretische: die Metaphysik, und eine praktische: die Moral. Möglich übrigens, daß das Metaphysische in allen falsch ist, das Moralische aber ist in allen wahr, stimmen sie doch hierin alle überein, während sie in jenem sich alle widerstreiten. Jedenfalls haben die Glaubenslehren der Religionen den Zweck, in der Form des Mythos[20]) ein „Surrogat" der Wahrheit zu sein, „welches als Regulativ für das Handeln hinreichend ist". Denn „statt die Wahrheit der Religionen[21]) als sensu allegorico zu bezeichnen, könnte man sie ... Hypothesen zu praktischem Zwecke, oder hodegetische Schemata nennen". „Sie sind Leitsterne für das Handeln und die subjektive Beruhigung beim Denken."

So leisten die Religionen für die große Masse das Doppelte: sie sind ihr[22]) „ein unentbehrlicher Trost in den schweren Leiden des Lebens, als wo sie die Stelle einer objektiv wahren Metaphysik vollkommen vertreten, indem sie, so gut wie diese nur irgend könnte, den Menschen über sich selbst und das zeitliche Dasein hinausheben", und sodann führen sie „als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend" „in Hinsicht auf das Praktische eben

[17]) II, 192, cf. W. V, 381: der Allegorie „ist eine kleine Beimischung von Absurdität ein notwendiges Ingredienz, indem es zur Andeutung ihrer allegorischen Natur dient". cf. V, 349.

[18]) cf. N. IV, 252. W. V, 378.

[19]) W. V, 356.

[20]) W. I, 458, cf. II, 192: der Glaube leitet das Handeln.

[21]) W. V, 414.

[22]) W. II, 193, cf. V, 381.

dahin, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde". Nach dieser Seite hin sind sie geradezu[23]) „das alleinige Lenkungs- Bändigungs- und Besänftigungsmittel dieser Rasse vernunftbegbabter Tiere".

Zwar ist das echt moralische Motiv[24]) des Mitleids wie überhaupt alle echte Moral und Moralität von allen Religionen unabhängig, aber beim großen Haufen wirkt es selten ohne Einkleidung in religiöse Motive und wird durch sie jedenfalls verstärkt. Denn die Masse, für die beides eine untrennbare Einheit[25]) bildet, sieht jeden Angriff auf den Mythos ohne weiteres für einen Angriff auf Recht und Tugend an. Und in der Tat beruht die große Gewalt der positiven Glaubenslehren über die Gemüter durchaus auf ihrer ethischen Seite.

So befriedigt also alle Religion Verstand und Willen des gewöhnlichen Menschen. Denn[26]) „auf Auktorität gestützt, wendet sie sich zunächst an die eigentlich metaphysische Anlage des Menschen, also an das theoretische Bedürfnis, welches aus dem sich aufdringenden Räthsel unsers Daseyns und aus dem Bewußtseyn hervorgeht, daß hinter dem Physischen der Welt irgendwie ein Metaphysisches stecken müsse, ein Unwandelbares, welches dem beständigen Wandel zur Grundlage dient; sodann aber an den Willen, an Furcht und Hoffnung der in steter Noth lebenden Sterblichen: sie schafft ihnen demnach Götter und Dämonen, die sie anrufen, die sie besänftigen, die sie gewinnen können; endlich aber auch wendet sie sich an ihr unleugbar vorhandenes moralisches Bewußtseyn, dem sie Bestätigung und Anhalt von außen verleiht, eine Stütze, ohne welche dasselbe, im Kampfe mit so vielen Versuchungen, sich nicht leicht würde aufrecht erhalten können. Eben

---

23) W. V, 356, 345, 365: „der rohe Mensch muß zuerst niederknieen, Verehrung und Gehorsam erlernen: danach erst kann man ihn civilisiren".

24) W. V, 369, 411, cf. III, 567 ff.; das gleiche gilt für Staat, Recht und Gesetz: V, 346 f.; N. IV, 252 f.

25) cf. W. III, 643; W. I, 465 Anm. betont Sch. „daß das, was jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt, der Anhaltspunkt, durch welchen sie die Gemüther fest in Besitz nimmt, durchaus ihre ethische Seite ist," freilich verwebt mit einem mythischen Dogma.

26) W. V, 351.

von dieser Seite gewährt die Religion, in den zahllosen und großen Leiden des Lebens, eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und der Beruhigung, welche den Menschen auch im Tode nicht verläßt, vielmehr grade dann ihre Wirksamkeit entfaltet. Sonach gleicht die Religion Dem, der einen Blinden bei der Hand faßt und leitet, da er nicht selbst sehn kann und es ja nur darauf ankommt, daß er sein Ziel erreiche, nicht, daß er Alles sehe."

Die Religion ist somit zwar eine fraus, aber, weil für die Masse notwendig und ganz unentbehrlich, unzweifelhaft eine pia fraus.[27]) Die Priester aber, „die Monopolisten und Generalpächter"[28]) dieses metaphysischen Bedürfnisses der Masse, sind ein „sonderbares Mittelding von Betrügern und Sittenlehrern. Denn die eigentliche Wahrheit dürfen sie . . . nicht lehren, auch wenn sie ihnen bekannt wäre, wie sie es nicht ist. Eine wahre Philosophie kann es danach allenfalls geben; aber gar keine wahre Religion: ich meyne wahr im wahren und eigentlichen Wortverstande und nicht bloß so durch die Blume, oder Allegorie, . . . in welchem Sinne vielmehr jede wahr seyn wird,[29]) nur in verschiedenen Graden." Grade diese Tatsache aber, „daß die wichtigste, höchste und heiligste Wahrheit nicht anders, als mit der Lüge versetzt, auftreten kann", „ist dem unentwirrbaren Gemische von Wohl und Übel, Redlichkeit und Falschheit, Güte und Bosheit, Edelmuth und Niederträchtigkeit, welches die Welt uns durchgängig darbietet, ganz entsprechend".

Nach alledem kann der Wert der Religion nur ein sehr relativer sein. Er hängt von ihrem Gehalt an Wahrheit und der mehr oder weniger großen Durchsichtigkeit ihres allegorischen Schleiers[30])

---

[27]) W. V, 351 f.

[28]) W. II, 187.

[29]) cf. V, 348, cf. 357, „jedenfalls aber ist die Religion die allegorisch und mythisch ausgesprochene, und dadurch der Menschheit im Großen zugänglich und verdaulich gemachte Wahrheit: denn rein und unversetzt könnte sie solche nimmermehr vertragen"; denn „dem Volke kann der tiefe Sinn und das hohe Ziel des Lebens nur symbolisch eröffnet und vorgehalten werden; weil es nicht fähig ist, solche im eigentlichen Verstande zu fassen. Philosophie hingegen soll seyn wie die Eleusinischen Mysterien, für die Wenigen, die Auserwählten."

[30]) W. II, 195.

ab. Es ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn Schopenhauer ein andermal schreibt:[31]) „Der Geist und die ethische Tendenz sind . . das Wesentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche sie solche kleidet.“ Unter diesem Gesichtspunkt erklärt[32]) er, vor allem auch wegen der ihn selbst überraschenden Übereinstimmung mit den Grundlehren seiner Philosophie, die ältesten aller Religionen, den Brahmanismus und Buddhaismus, für die vorzüglichsten und kann sich des Glaubens nicht entschlagen, „daß die Lehren des Christentums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten sind“, weil er auch dessen „Kern“[33]) hoch schätzt.

Auf die Beurteilung des Christentums durch Schopenhauer lohnt es sich etwas näher einzugehen: einmal wegen seiner Bedeutung für die europäische Geschichte und Kultur, zugleich aber auch darum, weil bei dieser uns vertrauten Religionsform die Kritik Schopenhauers besonders eingehend und für seine Art religionsphilosophischer Betrachtung höchst instruktiv ist.

Natürlich besitzt auch das Christentum, wie alle Religion, die Wahrheit nur in allegorischer Form. Ja: „bei[34]) keiner Sache hat man so sehr den Kern von der Schaale zu unterscheiden, wie beim Christentum. Eben weil ich diesen Kern hochschätze, mache ich mit der Schaale bisweilen wenig Umstände: sie ist jedoch dicker, als man meistens denkt.“ Das Christentum ist „durchaus allegorischer Natur:[35]) denn was man in profanen Dingen Allegorie nennt, heißt bei den Religionen Mysterium“.[36]) „Versteht man die Christliche Dogmatik sensu proprio; so behält Voltaire Recht. Hingegen

---

[31]) W. II, 734.

[32]) W. II, 195, 734, V, 232.

[33]) W. II, 736.

[34]) W. II, 736. N. IV, 262.

[35]) W. V, 380f.

[36]) W. V, 349 Mysterium ist „nur der theologische terminus technicus für religiöse Allegorie. Auch haben alle Religionen ihre Mysterien. Eigentlich ist ein Mysterium ein offenbar absurdes Dogma, welches jedoch eine hohe, an sich selbst dem gemeinen Verstande der rohen Menge völlig unfaßliche Wahrheit in sich verbirgt, die nun derselbe in dieser Verhüllung aufnimmt, auf Treu und Glauben, ohne sich von der, auch ihm augenfälligen Absurdität irre machen zu lassen: dadurch nun wird er des Kerns der Sache, soweit es ihm möglich ist, theilhaft.“

allegorisch genommen, ist sie ein heiliger Mythos, ein Vehikel, mittelst dessen dem Volke Wahrheiten beigebracht werden, die ihm sonst durchaus unerreichbar wären. Man könnte dieselbe den Arabesken von Raphael, wie auch denen von Runge, vergleichen, welche das handgreiflich Widernatürliche und Unmögliche darstellen, aus denen aber dennoch ein tiefer Sinn spricht. Sogar die Behauptung der Kirche, daß in den Dogmen der Religion die Vernunft völlig inkompetent, blind und verwerflich sei, besagt im innersten Grunde dies, daß diese Dogmen allegorischer Natur und daher nicht nach dem Maßstabe, welchen die Vernunft, die alles sensu proprio nimmt, allein anlegen kann, zu beurtheilen seien. Die Absurditäten im Dogma sind eben das Stämpel und Abzeichen des Allegorischen und Mythischen."

Der Kern nun des Christentums und „die Kraft,[37]) vermöge welcher es zunächst das Judenthum und dann das Griechische und Römische Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in seinem Pessimismus, in dem Eingeständniß, daß unser Zustand ein höchst elender und zugleich sündlicher ist, während Judenthum und Heidenthum optimistisch waren. Jene von Jedem tief und schmerzlich gefühlte Wahrheit schlug durch und hatte das Bedürfniß der Erlösung in ihrem Gefolge". Nicht im Gottesbegriff liegt schließlich überhaupt der Fundamentalunterschied[38]) aller Religionen, „sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Daseyn dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht seyn sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in dem, was in jedem Betracht seyn sollte". Vermöge seines Pessimismus und seiner Übereinstimmung mit den Urreligionen in diesem Punkte „gehört[39]) das Christenthum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Mensch-

[37]) W. II, 196f., 521, cf. V, 407, I, 422.
[38]) cf. V, 408.
[39]) W. II, 734.

heit an, welcher im Gegensatz steht zu dem falschen, glatten und verderblichen Optimismus,[40]) der sich im Griechischen Heidenthum, im Judenthum und Islam darstellt. Die Zendreligion hält gewissermaßen das Mittel, indem sie, dem Ormuzd gegenüber, am Ahriman ein pessimistisches Gegengewicht hat". Kurz zusammengefaßt ist „das Christentum[41]) die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verleugnung des eignen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann".

Dieser pessimistische Geist des Christentums offenbart sich nun sowohl, in allegorischer Einkleidung, in einer Reihe tiefsinniger[42]) Dogmen als in der asketischen, Welt und Willen verneinenden Tendenz seiner Ethik.

Von den christlichen Dogmen kommt hier vor allem das von der Erbsünde und der damit nötig gewordenen Erlösung in Betracht. „Der Mythos[43]) vom Sündenfall (obwohl wahrscheinlich, wie das ganze Judenthum, dem Zend-Avesta entlehnt: Bun-Dehesch, 15) ist das Einzige im A. T., dem ich eine metaphysische, wenngleich nur allgorische Wahrheit zugestehen kann; ja er ist es allein, was mich mit dem A. T. aussöhnt. Nichts Anderem nämlich sieht unser Daseyn so ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens. Das neutestamentliche Christenthum, dessen

---

[40]) Nach W. I, 422 ist der Optimismus nicht nur „eine absurde, sondern auch eine wahrhaft ruchlose Denkungsart . . ., ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit". cf. II, 688f.

[41]) W. II, 735.

[42]) sie sind erst allmählich zustande gekommen, vollendet erst durch Augustinus. „Demnach ist erst die Augustinische, auch von Luther bekräftigte Lehre das vollkommene Christenthum, nicht aber, wie die heutigen Protestanten, die ‚Offenbarung' sensu proprio nehmend und daher auf Ein Individuum beschränkend, meynen, das Urchristentum; wie nicht der Keim, sondern die Frucht das Genießbare ist." W. V, 381f., 406.

[43]) W. II, 683f., cf. V, 315 nach I, 425 ist der Sündenfall Adams „offenbar nur die Befriedigung der Geschlechtslust" d. h. der „entschiedensten Bejahung des Willens zum Leben" (424); III, 139 heißt die Lehre von der Erbsünde „das Christliche Kerndogma".

ethischer Geist der des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimistischen des Alten Testaments sehr fremd ist, hat auch, höchst weise, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne diesen hätte es im Judenthum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unser Daseyn selbst behaftet ist, ermessen; so blicke man auf das Leiden, welches mit demselben verknüpft ist. Jeder große Schmerz, sei er leiblich oder geistig, sagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten.“ In diesem Lichte erblickt auch das Christentum unser Dasein. „Man hat geschrieen über das Melancholische und Trostlose meiner Philosophie: es liegt jedoch bloß darin, daß ich, statt als Äquivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß wo die Schuld liegt, in der Welt, auch schon etwas Höllenartiges sei.“

Zur Erläuterung des Dogmas von der Erbsünde und seiner Idee, daß die Schuld im Dasein selbst liegt, führt Schopenhauer[44]) folgendes aus: „Der Mensch hat sein Daseyn und Wesen entweder mit seinem Willen d. h. seiner Einwilligung, oder ohne diese: im letzteren Falle wäre eine solche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Existenz eine schreiende Ungerechtigkeit.“ Vergeblich versuchten die Alten „zu beweisen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung schrie laut dagegen“. „Die ernstliche und tiefe Lösung des Problems liegt in der christlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Mensch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menschenliebe, mithin das αγαθον, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie Cicero meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1) ist: sondern el delito mayor del hombre es haber nacido (des Menschen größte Schuld ist, daß er geboren ward), wie es, aus viel tieferer Erkenntniß als jene Weisen, der durch das Christentum erleuchtete Dichter Calderon ausgedrückt hat. Daß demnach der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst soeben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält. In Folge dieser Schuld also, die daher von

[44]) W. II, 709/11, cf. N. IV, 179, 183; W. I, 425, 457, 519, V, 318.

seynem Willen ausgegangen seyn muß, bleibt der Mensch, mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, ist also nicht glücklich. Dies folgt aus der ewigen Gerechtigkeit[45]) . . . Daß aber, wie St. Paulus (Röm. 3, 21 ff.), Augustinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen[46]) können, indem wir Alle wesentlich Sünder sind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir sollten, wir auch seyn müßten, wie wir sollten. Dann aber bedürften wir keiner Erlösung[47]) aus unserem jetzigen Zustande, wie solche nicht nur das Christentum, sondern auch Brahmanismus und Buddhaismus . . . . als das höchste Ziel darstellen: d. h. wir brauchten nicht etwas ganz Anderes, ja, Dem was wir sind, Entgegengesetztes zu werden. Weil wir aber sind, was wir nicht seyn sollten, thun wir auch notwendig was wir nicht thun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt,[48]) als deren Folge die Erlösung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari liegt, so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer essentia et existentia, da aus dieser das operari notwendig hervorgeht . . . . Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde. Diese nun läßt der Christliche Mythos zwar erst, nachdem der Mensch schon da war, entstehen, und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an:[49]) dies thut er aber eben als Mythos. Der innerste Kern und Geist

[45]) cf. I, 452 ff.

[46]) cf. W. I, 664. 667.

[47]) cf. W. II, 715 f.

[48]) cf. W. I, 517 f.: Wiedergeburt oder Gnadenwirkung ist die völlige und plötzliche Aufhebung unsres Charakters; „sie tritt erst ein, wenn der Wille, zur Erkenntnis seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein Quietiv erhält.“

[49]) cf. W. I, 520/22: „Es ist . . eine ursprüngliche und evangelische Lehre des Christenthums . . . . daß der Wille nicht frei ist, sondern dem Hange zum Bösen ursprünglich unterthan, daher seine Werke stets sündlich und mangelhaft sind und nie der Gerechtigkeit genug thun können; daß also endlich keineswegs diese Werke, sondern der Glaube allein seelig macht; dieser Glaube selbst aber nicht aus Vorsatz und freiem Willen entsteht, sondern durch Gnadenwirkung, ohne unser Zuthun, wie von Außen auf uns kommt.“

des Christenthums ist mit dem Brahmanismus und Buddhaismus derselbe: sämmtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Daseyn selbst; nur daß das Christenthum hiebei nicht, wie jene älteren Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, also nicht die Schuld geradezu durch das Daseyn selbst gesetzt seyn, sondern sie durch eine That des ersten Menschenpaares entstehen läßt. Dies war nur unter der Fiktion[50]) eines liberi arbitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des Jüdischen Grunddogmas,[51]) dem jene Lehre hier eingepflanzt werden sollte, nöthig. Weil, der Wahrheit nach, eben das Entstehen des Menschen selbst die That seines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall Eins ist, und daher mit der essentia und existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle andern Sünden die Folgen sind, schon eintrat, das Jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuließ; so lehrte Augustinus . . ., daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfalle schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verstrickt sei."

Die Ausführlichkeit der Auseinandersetzung mit diesen christlichen Dogmen zeigt deutlich, wie wichtig dieser Punkt für Schopenhauer war.

Ja, er steht nicht an, zu erklären:[52]) „Der Mittelpunkt und das Herz des Christenthums ist die Lehre vom Sündenfall, von der Erbsünde, von der Heillosigkeit unsers natürlichen Zustandes und der Verderbtheit des natürlichen Menschen, verbunden mit der Vertretung und Versöhnung durch den Erlöser, deren man theilhaft wird durch den Glauben an ihn."

Den gleichen Grundgedanken sieht Schopenhauer auch in der tiefsinnigen[53]) Parallele ausgesprochen, die Paulus zwischen Adam und Christus (Röm. 5, 12—21) zieht. In ihr liegt nämlich[54]) „die große Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum

[50]) cf. W. I, 374ff., III, 349ff.
[51]) sc. vom Schöpfergott cf. W. I, 520f.
[52]) W. V, 407.
[53]) cf. I, 520f.
[54]) W. II, 740, cf. I, 518f., 521, 425, V, 407.

Leben, . . . daß durch Adams Sündenfall der Fluch alle getroffen habe, die Sünde in die Welt gekommen, die Schuld auf alle vererbt sei; daß aber dagegen durch Jesu Opfertod Alle entsühnt seien, die Welt erlöst, die Schuld getilgt und die Gerechtigkeit versöhnt. Um aber die in diesem Mythos enthaltene Wahrheit selbst zu verstehen, muß man die Menschen nicht bloß in der Zeit, als voneinander unabhängige Wesen betrachten, sondern die (Platonische) Idee des Menschen auffassen, welche sich zur Menschenreihe verhält, wie die Ewigkeit an sich zu der zur Zeit auseinandergezogenen Ewigkeit; daher eben die, in der Zeit, zur Menschenreihe ausdehnte ewige Idee Mensch durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes erscheint. Behält man nun die Idee des Menschen im Auge; so sieht man, daß Adams Sündenfall die endliche, thierische, sündige Natur des Menschen darstellt, welcher gemäß er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheimgefallnes Wesen ist. Dagegen stellt Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen dar.[55]) Jeder Mensch nun ist, als solcher und potentiâ, sowohl Adam als Jesus, je nachdem er sich auffaßt und sein Wille ihn danach bestimmt; in Folge wovon er sodann verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder aber erlöst ist und das ewige Leben erlangt." „Demnach[56]) soll man Jesum Christum stets im Allgemeinen auffassen, als das Symbol, oder die Personifikation, der Verneinung des Willens zum Leben (sc. so wie Adam und die Erbsünde das Symbol der Bejahung des Willens zum Leben ist); nicht aber individuell,[57]) sei es nach seiner mythischen Geschichte in den

[55]) cf. W. I, 519 der „menschgewordene Gott" kann daher „als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. vom Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen seyn, noch wie wir einen Leib haben, der durch und durch nur konkreter Wille, Erscheinung des Willens ist; sondern von der reinen Jungfrau geboren (hat er) auch nur einen Scheinleib", nämlich nach den Doketen. cf. N. IV, 237f.

[56]) W. I, 519, cf. V, 382.

[57]) cf. W. I, 141: „der Heiland des Christentums, jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit, und höchster Bedeutsamkeit, die . . ., bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht."

Evangelien, oder nach der ihr zum Grunde liegenden, muthmaaßlichen, wahren. Denn weder das Eine, noch das Andere wird leicht ganz befriedigen. Es ist bloß das Vehikel jener erstern Auffassung, für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt."

Denn das allgemein und abstrakt zu Denkende[58]) ist nun eben nichts für die große Mehrzahl der Menschen, besonders wenn es sich, wie hier bei der Grundwahrheit des Christentums von der Willensverneinung, um etwas der natürlichen Richtung des Menschengeschlechts Zuwiderlaufendes und nach seinen wahren Gründen schwer zu Fassendes handelt. „Die Wahrheit mußte daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem stets sich an das jedes Mal historisch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuschließen bestrebt seyn." „So sind denn die oben genannten Glaubenslehren anzusehen als die heiligen Gefäße, in welchen die seit mehreren Jahrtausenden, ja, vielleicht seit dem Beginn des Menschengeschlechts erkannte und ausgesprochene große Wahrheit, die jedoch an sich selbst, in Bezug auf die Masse der Menschheit, stets eine Geheimlehre bleibt, dieser nach Maaßgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrtausende weitergegeben wird."

Nur „um eine philosophische Mode seiner Zeit mitzumachen"[59]) versucht übrigens Schopenhauer auch „das tiefste Mysterium des Christenthums, also das der Trinität, in die Grundbegriffe seiner Philosophie aufzulösen". Nämlich so: „Der heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben: der Mensch, in welchem solche sich in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte des selben Willens sind, dessen Fähigkeit zu beidem die alleinige wahre Freiheit ist." Doch will Schopenhauer selbst diese Deutung nur als einen „bloßen lusus ingenii" angesehen wissen.

Noch deutlicher aber als in seinen Dogmen, die, wie sich noch

---

[58]) W. II, 741.
[59]) W. II, 742.

zeigen wird, durch den optimistischen Einschlag jüdischer Dogmatik oft genug entstellt sind, offenbart sich der pessimistische Grundzug des Christentums in seiner asketischen Ethik.

Dieser Ethik hat „die Europäische Menschheit[60]) unendlich viel zu verdanken“. „Sie erhielt durch dieselbe eine ihr bis dahin fremde Tendenz, vermöge der Erkenntniß der Grundwahrheit, daß das Leben nicht Selbstzweck seyn könne, sondern der wahre Zweck unsers Daseyns jenseit desselben liege. Griechen und Römer nämlich hatten ihn durchaus in das Leben selbst gesetzt, daher sie, in diesem Sinne, allerdings blinde Heiden heißen können. Demgemäß laufen auch alle ihre Tugenden auf das dem Gemeinwohl Dienliche, — das Nützliche, zurück...“ „Von diesem glatten und rohen Aufgehn in einem ephemeren, ungewissen und schaalen Daseyn befreite das Christenthum die Europäische Menschheit....“ Es „predigte nicht bloße Gerechtigkeit, sondern Menschenliebe, Mitleid, Wohlthätigkeit, Versöhnlichkeit, Feindesliebe, Geduld, Demuth, Entsagung, Glaube und Hoffnung. Ja, es ging weiter: es lehrte, daß die Welt vom Übel sei, und daß wir der Erlösung bedürften: demnach predigte es Weltverachtung, Selbstverleugnung, Keuschheit,[61]) Aufgeben des eigenen Willens, d. h. Abwendung vom Leben und dessen trügerischen Genüssen: ja, es lehrte die heiligende Kraft des Leidens[62]) erkennen und ein Marterinstrument ist das Symbol des Christenthums.“ „Wir sehen hier[63]) schon die ersten Stufen der Askesis, oder eigentlichen Verneinung des Willens, welcher letztere Ausdruck eben Das besagt, was in den Evangelien das Verleugnen seiner selbst und Aufsichnehmen des Kreuzes genannt wird.“ Zur vollen Blüte entfaltet sich dieser Keim in den Mystikern.

[60]) W. V, 362/64, cf. 327 f.: „Der asketische Geist (ist) ganz eigentlich die Seele des N. T. Dieser aber ist.. Die Verneinung des Willens zum Leben, und jener Übergang vom A. T. zum N. T., von der Herrschaft des Gesetzes zur Herrschaft des Glaubens, von der Rechtfertigung durch Werke zur Erlösung durch den Mittler, von der Herrschaft der Sünde und des Todes zum ewigen Leben in Christo, bedeutet, sensu proprio, den Übergang von den bloß moralischen Tugenden zur Verneinung des Willens zum Leben.“

[61]) W. I, 488 f., cf. die Beurteilung des Zölibats II, 733, 726/30; N. III, 89.

[62]) cf. II, 745 f., 749 f., 689.

[63]) W. I, 495/97, cf. II, 735 f., 725.

„Diese predigen neben der reinsten Liebe auch völlige Resignation, freiwillige, gänzliche Armuth, wahre Gelassenheit,[64]) vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Dinge, Absterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes.“ „Was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker[65]) ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen.“

Von hier aus wird Schopenhauers hartes Urteil über den Protestantismus verständlich.[66]) „Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, eliminirte, eigentlich schon den innersten Kern des Christenthums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehen.“ „Je erhabener eine Lehre ist, desto mehr steht sie, der im ganzen niedrig und schlecht gesinnten Menschennatur gegenüber, dem Mißbrauch offen: Darum sind im Katholicismus der Mißbräuche so sehr viel mehr und größere, als im Protestantismus.“ Empört darüber beschränkte der „redliche“ Luther das Christentum auf die Bibel und griff schließlich „im wohlgemeinten Eifer“ sein Herz, das asketische Prinzip, an. An seine Stelle trat bald das optimistische. „Aber Optimismus ist, in den Religionen, wie in der Philosophie, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem allen scheint mir der Katholicismus ein schmählich mißbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christenthum zu seyn, das Christenthum überhaupt also das Schicksal gehabt zu haben, dem alles Edele, Erhabene und Große anheimfällt, sobald es unter Menschen bestehen soll.“

---

[64]) Nach W. I, 310, ist „der innerste Geist des Christenthums“ „die vollkommene Resignation, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Wesens dieser Welt, also die „Erlösung“, die der „vollkommensten Erkenntniß“ entspringt, „derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß ... auf den Willen zurückwirkend ... ein Quietiv alles Wollens“ wird. cf. 486ff.

[65]) cf. W. II, 719.

[66]) W. II, 736f., 725, V, 407.

So betont Schopenhauer auch nach der Seite der Ethik hin die Identität seiner Philosophie mit dem wahren Christentum. Ja, er meint sogar:[67]) „In diesem Sinne könnte man meine Lehre die eigentliche Christliche Philosophie nennen; — so paradox Dies Denen scheinen mag, die nicht auf den Kern der Sache gehn, sondern bei der Schaale stehn bleiben." Aber freilich, wie bei der Lehre die Philosophie den Vorzug der reinen, ungetrübten Wahrheit vor der Religion voraus hat, die die Wahrheit immer nur in allegorischen Hüllen besitzt, so kommt auch das Zentrum der Ethik, die Askese, im Christentum nicht zu seinem vollen Recht. „Der christlichen Askese[68]) fehlt es an einem eigentlichen, klaren, deutlichen und unmittelbaren Motiv: sie hat kein anderes, als die Nachahmung Christi: Dieser hat aber gar keine eigentliche Askese geübt (er empfiehlt jedoch die freiwillige Armut, Matth. 10, 9);[69]) und sodann ist bloße Nachahmung eines Andern, wer er auch sei, kein unmittelbares, an sich selbst ausreichendes, den Sinn und Zweck der Sache erklärendes Motiv." Eben dies aber gibt Schopenhauer in seiner Philosophie.[70])

Der Hauptnachteil des Christentums aber gegenüber den „Urreligionen" des Brahmanismus und Buddhaismus ist dadurch bedingt, daß seine Lehren durch Verquickung der reinen Wahrheit mit jüdischer Dogmatik entstanden und dadurch vielfach innerlich widerspruchsvoll[71]) geworden sind.

„Daß[72]) jene wichtige ethische Ansicht des Lebens (in den uralten Werken der Sanskritsprache) eine weitergehende Entwicklung und entschiedeneren Ausdruck (sc. als im Christentum) erlangen konnte, ist vielleicht hauptsächlich Dem zuzuschreiben, daß sie hier nicht von einem ihr ganz fremden Element beschränkt wurde, wie im Christenthum die jüdische Glaubenslehre ist, zu welcher der erhabene Urheber jenes sich nothwendig, theils bewußt

[67]) W. V, 329, cf. I, 522f., II, 760, III, 340.
[68]) N. IV, 258.
[69]) cf. übrigens auch W. II, 726, 746f., I, 489.
[70]) cf. bes. W. I, 485ff.
[71]) cf. W. I, 520, Anm.; N. IV, 259f.
[72]) W. I, 497.

und theils vielleicht selbst unbewußt, bequemen und ihr anfügen mußte, und wo durch das Christenthum aus zwei sehr heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt ist, von denen ich den rein ethischen vorzugsweise, ja ausschließlich den Christlichen nennen und ihn von dem vorgefundenen jüdischen Dogmatismus unterscheiden möchte." Selbst bei einer infolge jener Verquickung zweier heterogener Bestandteile schließlich eintretenden Zersetzung des Christentums müßte doch „der rein ethische Theil noch immer unversehrt bleiben, weil er unzerstörbar ist".

„Die Verbindung[73]) des Neuen Testamentes mit dem Alten ist im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die Christliche Lehre bot dieses . . . nur in der Geschichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Testament isoliert dasteht und nicht weiter benutzt wird." Dies Letzte ist sehr begreiflich. „Denn, abgesehen vom Sündenfall, der im Alten Testament wie ein hors d'œuvre dasteht, ist der Geist des Alten Testaments dem des Neuen Testaments diametral entgegengesetzt: jener optimistisch, dieser pessimistisch." „Dem eigentlichen Christenthum[74]) ist jenes παντα καλα λιαν des Alten Testaments (sc. bei der Weltschöpfung) wirklich fremd: denn von der Welt wird im Neuen Testament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das man nicht liebt, ja dessen Beherrscher der Teufel ist." „Der Teufel[75]) (aber) ist im Christenthum eine höchst nöthige Person, als Gegengewicht zur Allgüte. Allweisheit und Allmacht Gottes, als bei welcher gar nicht abzusehn ist, woher denn die überwiegenden, zahllosen und grenzenlosen Übel der Welt kommen sollten, wenn nicht der Teufel da ist, sie auf seine Rechnung zu nehmen."

So hat denn das Christentum vom Judentum,[76]) mit dessen optimistischem Glauben an den Schöpfergott ein höchst bedenkliches

---

73) W. II, 730f.

74) W. I, 735.

75) W. V, 387.

76) „Der rohesten und schlechtesten unter allen Religionen" (cf. die Kritik W. IV, 151f., Anm.) cf. V, 314.

Erbe überkommen. „Die Zeit wird[77]) (jedoch) kommen, wo man die Annahme eines Gott-Schöpfers[78]) in der Metaphysik ebenso ansehn wird, wie jetzt die der Epicyklen in der Astronomie.“ Denn Optimismus und Theismus gehören zusammen, wie Pessimismus und Gottesglaube sich ausschließen: „wenn[79]) ein Gott diese Welt gemacht hat, so möchte ich nicht der Gott seyn: ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen.“ „Immer ist der Mensch[80]) auf sich selbst zurückgewiesen.... Vergebens macht er sich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erschmeicheln was nur die eigne Willenskraft herbeizuführen vermag. Hatte das Alte Testament die Welt und den Menschen zum Werk eines Gottes gemacht, so sah das Neue Testament, um zu lehren, daß Heil und Erlösung aus dem Jammer dieser Welt nur von ihr selbst ausgehen kann, sich genöthigt, jenen Gott Mensch werden zu lassen.“

Auf ein christliches Dogma wenigstens sei etwas genauer eingegangen, um zu zeigen, wie „beklagenswert“[81]) und nachteilig für das Christentum jene Verbindung mit dem „unsterblichkeitslosen[82]) rohen Judenthum“, jener „Religion ohne alle metaphysische Tendenz“ geworden ist, und wie schließlich alle[83]) „Widersprüche und Unbegreiflichkeiten“ der christlichen Dogmatik dem „jüdischen Grunddogma“ vom Schöpfergott aufs Konto zu setzen sind. Es ist das Dogma von der Prädestination[84]) „dem zufolge Einer vor dem Andern die Gnade eben voraus hat, welche sonach auf ein, bei der Geburt erhaltenes und fertig auf die Welt gebrachtes Privilegium, und zwar in der allerwichtigsten Angelegenheit hinausläuft. Die Anstößigkeit und Absurdität hievon entspringt aber bloß aus der Alttestamentlichen Voraussetzung, daß der Mensch das Werk eines

[77]) N. IV, 253.

[78]) Zur Kritik des Gottesbegriffs bei Sch., cf. N. IV, 236—262 passim, W. V, 396, I, 648ff., 619f., II, 695, 410f., 758ff., III, 143ff., IV, 128—155, 218f.

[79]) N. IV, 242, 350, cf. 246f.; W. V, 112f., 396, II, 418.

[80]) W. I, 421f.

[81]) W. IV, 152.

[82]) cf. zum Unsterblichkeitsglauben W. II, 185f., 572ff., IV, 150ff.; N. IV, 200; W. I, 368f., II, 577, 586, V, 286ff.

[83]) cf. W. I, 520f.; cf. N. IV, 243, 251; W. IV, 146—155, 80.

[84]) W. V, 382ff.; cf. I, 382.

fremden Willens und von diesem aus dem Nichts hervorgerufen sei. Hingegen erhält — im Hinblick darauf, daß die ächten, moralischen Vorzüge wirklich angeboren sind, — die Sache schon eine ganz andere und vernünftigere Bedeutung, unter der Brahmanischen und Buddhaistischen Voraussetzung der Metempsychosis,[85]) nach welcher was Einer, bei der Geburt, also aus einer andern Welt, und einem früheren Leben mitbringt und vor den Andern voraus hat, nicht ein fremdes Gnadengeschenk, sondern die Früchte seiner eigenen, in jener andern Welt vollbrachten Thaten sind. — An jenes Dogma des Augustinus schließt sich nun aber gar noch dieses, daß aus der verderbten und daher der ewigen Verdammniß anheimgefallnen Masse des Menschengeschlechts nur höchst Wenige, und zwar in Folge der Gnadenwahl und Prädestination, gerecht befunden und demnach seelig werden, die Übrigen aber das verdiente Verderben, also ewige Höllenquaal, trifft. — Sensu proprio genommen wird hier das Dogma empörend. Denn nicht nur läßt es, vermöge seiner ewigen Höllenstrafen, die Fehltritte, oder sogar den Unglauben, eines oft kaum zwanzigjährigen Lebens durch endlose Quaalen büßen; sondern es kommt hinzu, daß diese fast allgemeine Verdammniß eigentlich Wirkung der Erbsünde und also nothwendige Folge des ersten Sündenfalles ist. Diesen nun aber hätte jedenfalls Der vorhersehen müssen, welcher die Menschen erstlich nicht besser, als sie sind, geschaffen, dann aber ihnen eine Falle gestellt hatte, in die er wissen mußte, daß sie gehn würden, da alles mit einander sein Werk war und ihm nichts verborgen bleibt. Demnach hätte er ein schwaches, der Sünde unterworfenes Geschlecht aus dem Nichts ins Daseyn gerufen, um es sodann endloser Quaal zu übergeben. Endlich kommt noch hinzu, daß der Gott, welcher Nachsicht und Vergebung jeder Schuld, bis zur Feindesliebe vorschreibt, keine übt, sondern vielmehr in das Gegentheil verfällt; da eine Strafe, welche am Ende der Dinge eintritt, wann Alles vorüber und

[85]) N. IV, 4: „Der Mythos von der Seelenwanderung ist so sehr der gehaltreichste, bedeutendste, der philosophischen Wahrheit am nächsten stehende, von allen Mythen, die je ersonnen worden, daß ich ihn für das non plus ultra der mythischen Darstellung halte.“ cf. W. I, 458f., II, 592/96, 708, V, 285f., 421.

auf immer zu Ende, weder Besserung, noch Abschreckung bezwecken kann, also bloße Rache ist. Sogar aber erscheint, so betrachtet, in der That das ganze Geschlecht als zur ewigen Quaal und Verdammniß geradezu bestimmt und ausdrücklich geschaffen, — bis auf jene wenigen Ausnahmen, welche durch die Gnadenwahl, man weiß nicht warum, gerettet werden. Diese aber bei Seite gesetzt, kommt es heraus, als hätte der liebe Gott die Welt geschaffen, damit der Teufel sie holen solle; wonach er denn viel besser gethan haben würde, es zu unterlassen." „Das Absurde, ja Empörende dieser Lehre (ist) bloß eine Folge des Jüdischen Theismus, mit seiner Schöpfung aus Nichts und der damit zusammenhängenden, wirklich paradoxen und anstößigen Verleugnung der natürlichen, gewissermaßen von selbst einleuchtenden und daher, mit Ausnahme der Juden, fast vom gesammten Menschengeschlechte, zu allen Zeiten, angenommenen Lehre von der Metempsychose." Einen dürftigen Ersatz dafür wenigstens bieten die Lehren vom Fegefeuer und von der Wiederbringung aller Dinge.

Zum Schluß dieser Kritik des Christentums sei noch auf einen „eigentümlichen Nachteil"[86]) desselben hingewiesen, „der besonders seinen Ansprüchen, Weltreligion zu werden, entgegen steht". Es ist nämlich nicht, „wie die andern Religionen eine reine Lehre, sondern es ist wesentlich und hauptsächlich eine Historie, eine Reihe von Begebenheiten,[87]) ein Komplex von Tatsachen, von Handlungen und Leiden individueller Wesen: und eben diese Historie macht das Dogma aus, der Glaube an welches seelig macht." „Dies ist um so anstößiger, als Jeder von Haus aus berechtigt ist, eine solche Begebenheit völlig zu ignoriren." „Andere Religionen, namentlich der Buddhaismus, haben wohl eine historische Zugabe, am Leben ihres Stifters: aber dieses ist nicht Theil des Dogmas

[86]) W. V, 413f., 387f.; cf. I, 519; auf einen andern Mangel, daß seine Moral die Tiere nicht berücksichtigt, sei wenigstens hingewiesen W. III, 622/26, V, 388/95.

[87]) Daher ist die Mission in Indien aussichtslos: „Die Urweisheit des Menschengeschlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen strömt Indische Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbringen." W. I, 459; cf. 13, V, 232.

selbst, sondern geht neben demselben her . . . . Das Dogma ist hier keineswegs mit dem Lebenslauf des Stifters verwachsen und beruht nicht auf individuellen Personen und Tatsachen; sondern ist ein allgemeines, zu allen Zeiten gleichmäßig gültiges. Daher also ist die Lalitavistara kein Evangelium im christlichen Sinne des Worts, keine frohe Botschaft von einer erlösenden Tatsache, sondern der Lebenslauf dessen, welcher die Anweisung gegeben hat, wie Jeder sich selbst erlösen könne."

So ist zwar im Christentum die reine Lehre durch allerlei heterogene Bestandteile stark beeinträchtigt, immerhin aber ist ihre Wahrheit, von allen Anwüchsen gereinigt so unverkennbar und erweist sich als so eng verwandt[88]) mit den Urreligionen des Brahmanismus und Buddhaismus, daß Schopenhauer den Gedanken nicht los wird, es müsse „irgendwie[89]) indischer Abstammung" sein. „Wie eine Epheuranke, da sie der Stütze und des Anhalts bedarf, sich um einen roh behaunen Pfahl schlingt, seiner Ungestalt sich überall anbequemend, sie wiedergebend, aber mit ihrem Leben und Liebreiz bekleidet, wodurch, statt seines, ein erfreulicher Anblick sich uns darstellt; so hat die aus Indischer Weisheit entsprungene Christuslehre den alten, ihr ganz heterogenen Stamm des rohen Judentums überzogen, und was von seiner Grundgestalt hat beibehalten werden müssen ist etwas ganz Anderes, etwas Lebendiges und Wahres, durch sie verwandelt: es scheint dasselbe, ist aber ein wirklich Anderes. Der von der Welt gesonderte Schöpfer aus Nichts ist nämlich identificirt mit dem Heiland und durch ihn mit der Menschheit, als deren Stellvertreter dieser dasteht, da sie in ihm erlöst wird, wie sie im Adam gefallen war und seitdem in den

[88]) ja als „identisch" W. II, 747.

[89]) W. V, 399/403; cf. II, 573, 734; N. IV, 249; W. I, 499 kann Sch. „sich nicht genugsam verwundern über die Einhelligkeit, welche man findet, wenn man das Leben eines Christlichen Büßenden oder Heiligen und das eines Indischen liest. Bei so grundverschiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen ist das Streben und das innere Leben Beider ganz dasselbe"; zugleich ist das „ein faktischer Beweis, daß hier nicht, wie optimistische Plattheit es gern behauptet, eine Verschrobenheit und Verrücktheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre Trefflichkeit sich selten hervorthuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht". cf. II, 722 f., III, 623.

Banden der Sünde, des Verderbens, des Leidens und des Todes verstrickt lag. Denn als alles dieses stellt hier, so gut wie im Buddhaismus, die Welt sich dar; — nicht mehr im Lichte des jüdischen Optimismus, welcher ‚Alles sehr schön‘ . . . gefunden hatte: vielmehr heißt jetzt der Teufel selbst ‚Fürst dieser Welt‘ . . . . Die Welt ist nicht mehr Zweck, sondern Mittel: das Reich der ewigen Freuden liegt jenseit derselben und des Todes. Entsagung in dieser Welt und Richtung aller Hoffnung auf eine bessere ist der Geist des Christenthums. Den Weg zu einer solchen aber öffnet die Versöhnung, d. i. die Erlösung von der Welt und ihren Wegen. In der Moral ist an die Stelle des Vergeltungsrechtes das Gebot der Feindesliebe getreten, an die des Versprechens zahlloser Nachkommenschaft die Verheißung des ewigen Lebens, und an die des Heimsuchens der Missethat an den Kindern bis ins vierte Glied der heilige Geist, der Alles überschattet. So sehn wir durch die Lehren des N. T. die des alten rektificirt und umgedeutet, wodurch im Innersten und Wesentlichen eine Übereinstimmung mit den alten Religionen Indiens zu Wege gebracht wird. Alles, was im Christenthum Wahres ist, findet sich auch im Brahmanismus und Buddhaismus. Aber die jüdische Ansicht von einem belebten Nichts, einem zeitlichen Machwerk, welches sich für eine ephemere Existenz, voll Jammer, Angst und Not, nicht demüthig genug bedanken und den Jehovah dafür preisen kann, — wird man im Hinduismus und Buddhaismus vergeblich suchen. Denn wie ein aus fernen tropischen Gefilden, über Berge und Ströme hergewehter Blüthenduft, ist im N. T. der Geist der Indischen Weisheit zu spüren.“ „Wollte man, um jene Übereinstimmung mit den indischen Lehren zu erklären, sich in allerlei Konjekturen ergehn; so könnte man annehmen, daß der evangelischen Notiz von der Flucht nach Ägypten etwas Historisches zum Grunde läge und daß Jesus, von Ägyptischen Priestern, deren Religion indischen Ursprungs gewesen ist, erzogen, von ihnen die indische Ethik und den Begriff des Avatars[90]) an-

[90]) II, 715f. der „inkarnierte Gott“, der die Welt erlöst. cf. V, 399; an Stelle des Weltschöpfers der Parsen, Juden und Muhamedaner tritt im Buddhaismus, bei den Hindu Jainas und im Christentum der Weltüberwinder und Weltvernichter. N. IV, 249; W. I, 494f.

genommen hätte und nachher bemüht gewesen wäre, solche daheim den jüdischen Dogmen anzupassen und sie auf den alten Stamm zu pfropfen. Gefühl eigener moralischer und intellektueller Überlegenheit hätte ihn endlich bewogen, sich selbst für einen Avatar zu halten und demgemäß sich des Menschen Sohn zu nennen, um anzudeuten, daß er mehr als ein bloßer Mensch sei. Sogar ließe sich denken, daß, bei der Stärke und Reinheit seines Willens, und vermöge der Allmacht, die überhaupt dem Willen als Ding an sich zukommt und die wir aus dem animalischen Magnetismus und den diesem verwandten magischen Wirkungen kennen, er auch vermocht hätte, sogenannte Wunder zu thun, d. h. mittelst des metaphysischen Einflusses des Willens zu wirken; wobei denn ebenfalls der Unterricht der Ägyptischen Priester ihm zu Statten gekommen wäre. Diese Wunder hätte dann nachher die Sage vergrößert und vermehrt. Denn ein eigentliches Wunder wäre überall ein démenti, welches die Natur sich selber gäbe . . . . Inzwischen wird es uns nur unter Voraussetzungen solcher Art einigermaaßen erklärlich, wie Paulus, dessen Hauptbriefe doch wohl ächt seyn müssen, einen damals noch so kürzlich, daß noch viele Zeitgenossen desselben lebten, Verstorbenen ganz ernstlich als inkarnirten Gott und als Eins mit dem Weltschöpfer darstellen kann: indem doch sonst ernstlich gemeinte Apotheosen dieser Art und Größe vieler Jahrhunderte bedürfen, um allmälig heranzureifen."

Schopenhauers Kritik des Christentums wird vollends deutlich gemacht haben, wie in seiner Beurteilung der Religion Anerkennung und Verwerfung miteinander ringen. Es liegt das eben am Wesen der Religion, so wie er sie auffaßt. Denn „solange[91]) sie lebt hat sie zwei Gesichter: eines der Wahrheit[92]) und eines des Truges. Je nachdem man das eine, oder das andere ins Auge faßt, wird man sie lieben, oder anfeinden. Daher muß man sie als ein nothwendiges Übel betrachten, dessen Nothwendigkeit auf der erbärmlichen Geistesschwäche der großen Mehrzahl der Menschen beruht,

[91]) W. V, 352 f.

[92]) Manche Dogmen, wie z. B. das von der Vorsehung (W. IV, 243 ff.) sind „zwar nicht wahr, aber doch so gut wie wahr", ib. S. 245.

welche die Wahrheit zu fassen unfähig ist und daher, in einem dringenden Fall, eines Surrogats derselben bedarf."

In einem geistreichen Dialog über die Religion[93]) läßt Schopenhauer den Volksfreund Demopheles die Sache der Religion führen gegenüber den scharfen Angriffen des für die reine, unverhüllte Wahrheit fechtenden Philalethes, dem „jede fraus,[94]) sei sie auch noch so pia, verwerflich" erscheint und der nicht einsehn will, daß der Anspruch[95]) der Religion, „geradezu und im ganz eigentlichen Sinne des Wortes wahr zu sein,"[96]) die conditio sine qua non ihrer Wirksamkeit ist, ohne den „ihr unschätzbar wohlthätiger Einfluß auf das Moralische und Gemüthliche im Menschen" verloren ginge, ohne den „ihre großen Leistungen im praktischen Gebiete . . . als Lenkerin des Handelns, als Stütze und Trost der leidenden Menschheit, im Leben und im Tode" unmöglich wären. Schließlich aber scheiden beide friedlich in der Erkenntnis,[97]) „daß die Religion, wie der Janus, — oder besser, wie der Brahmanische Todesgott Yama, zwei Gesichter hat und eben auch, wie dieser, ein sehr freundliches und ein sehr finsteres: wir aber haben Jeder ein anderes ins Auge gefaßt".

Nicht immer aber hat Schopenhauer so milde, ruhig und sachlich geurteilt. Oft genug haben ihm die unerquicklichen und abstoßenden Nebenerscheinungen im Gefolge der Religion, als da sind Intoleranz[98]) und Fanatismus, die schon so unsägliches Elend verschuldeten; die Gefahr der Demoralisation,[99]) insofern es in jeder Religion bald dahin kommt „daß für die nächsten Gegenstände des göttlichen Willens nicht sowohl moralische Handlungen, als Glaube,

---

93) W. V, 338--378.

94) W. V, 357f.

95) cf. W. V, 349; W. II, 193, V, 382.

96) Auf dem Verkennen der allegorischen Natur der Religion beruht der Streit zwischen Supranaturalismus und Rationalismus. W. II, 193f., V, 350, 408ff., III, 139; „der gemeinsame Irrtum beider Parteien ist, daß sie in der Religion die unverschleierte, trockene, buchstäbliche Wahrheit suchen". V, 409.

97) W. V, 378.

98) W. V, 232, 340, 372, II, 190f., III, 615f. (sie liegt übrigens im Wesen der Sache, zeigt sich daher auch in der Philosophie: W. V, 11f.).

99) V, 341, 370ff., IV, 146ff.

Tempelceremonien und Latreia mancherlei Art ausgegeben werden“; die oft unerträgliche Herrschaft der Priester, die[100]) auf das „metaphysische Bedürfniß des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten“ und ihre Privilegien dadurch sich zu sichern bemüht sind, daß sie die Jugenderziehung, besonders den Religionsunterricht[101]) für sich beanspruchen; tödlicher Haß gegen Kultur und Aufklärung[102]) u. a. m. — auch scharf absprechende Urteile über die Religion entlockt. Und unter allen Umständen ist er der Meinung, daß die Religionen, so sehr sie auch „dem Volke[103]) nothwendig und ihm eine unschätzbare Wohlthat“ sind, sowie sie „den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntniß der Wahrheit sich entgegenstellen wollen, mit möglichster Schonung bei Seite geschoben werden“ müssen. Am besten und zuträglichsten aber wäre es „beiden Arten der Metaphysik, daß jede von der andern rein gesondert bliebe und sich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können“.

Solange, bis die Religion einmal infolge „fortschreitender Verstandesbildung“[104]) entbehrlich geworden sein wird. Denn Schopenhauer mag „die Hoffnung[105]) nicht aufgeben, daß die Menschheit dereinst auf den Punkt der Reife und Bildung gelangen wird, wo sie die wahre Philosophie[106]) einerseits hervorzubringen und andrerseits aufzunehmen vermag. Ist doch simplex sigillum veri: die nackte Wahrheit muß so einfach und faßlich seyn, daß man sie in ihrer wahren Gestalt Allen muß beibringen können, ohne sie mit Mythen und Fabeln (einem Schwall von Lügen[107]) zu ver-

---

100) W. II, 187.

101) W. II, 190; W. V, 340—345, IV, 136; N. IV, 248.

102) W. V, 411, 20, 364f., 367, 414: „alle Religion steht im Antagonismus mit der Kultur“.

103) W. II, 194.

104) N. IV, 255; W. V, 411f., 378, 413, III, 139, IV, 174.

105) W. V, 352, 361f.

106) Denn eine solche ist unentbehrlich infolge der Erkenntnis „daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. Daher kann man als das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: ‚ich glaube an eine Metaphysik‘“ W. II, 204. cf. 189.

107) cf. V, 348f. „Wahrheit im Gewande der Lüge“.

setzen, — d. h. als Religion. zu vermummen." [108]) „Ich spreche es . . nur als Hoffnung aus: aber aufgeben kann ich sie nicht. Dann würde die Wahrheit in einfacher und faßlicher Gestalt freilich die Religion von dem Platze herunterstoßen, den sie so lange vikarirend eingenommen, aber eben dadurch jener offen gehalten hatte. Dann nämlich wird die Religion ihren Begriff erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben: sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden. Dies wird die Euthanasie der Religion sein."

B. Kritik.

Schopenhauers philosophisches System läßt sich kurz als die Metaphysik des absoluten Pessimismus bezeichnen. Kein Wunder, daß er auch den religiösen Problemen allein vom metaphysisch-spekulativen und pessimistischen Gesichtspunkt aus gerecht zu werden sucht. Beginnen wir mit dem letzteren als mit dem Wichtigeren. [109])

Auf ihrem Verhältnis zum Pessimismus sieht Schopenhauer so sehr Wesen und Wahrheit der Religion und ihrer verschiedenen Ausprägungen beruhen, daß er allein hierauf ihre Einteilung gründet, alle anderen Einteilungsprinzipien, wie vor allem das nach der besonderen Fassung der Gottesidee, als irreführend und schief verwirft und eben wegen ihrer stark pessimistischen Grundfärbung dem Buddhaismus und dem ursprünglichen Christentum die höchste Stelle zuweist.

Im einzelnen ist nun freilich Schopenhauers Ausdeutung namentlich der christlichen Grunddogmen im Sinne der pessimistischen Grundlehren seiner Philosophie so verfehlt wie nur möglich, schon darum, weil Sch. wegen seiner gänzlichen Verständnis- und

---

[108]) In der tiefsinnigen Abhandlung „über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen" W. IV, 229—255 ist Sch. freilich der Meinung, daß es „überhaupt uns nicht vergönnt ist, die tiefsten und verborgensten Wahrheiten anders, als im Bilde und Gleichniß zu erfassen", ib. S. 243; cf. V, 353 f.

[109]) Für das Folgende verweise ich neben Rauwenhoff besonders auf Eucken, in dessen Richtung sich meine Gedanken bewegten und dem ich mich für ihre Festigung und Klärung verpflichtet weiß.

Interesselosigkeit für das Wesen geschichtlicher Entwicklungen auf die besonderen Motive der Entstehung und Ausgestaltung der einzelnen Dogmen gar nicht eingeht. Das im einzelnen hier nachzuweisen erübrigt sich für uns um so mehr, als jede größere Dogmatik und Dogmengeschichte darüber Auskunft gibt. Uns kommt es vielmehr nur auf Sch.s prinzipielle Stellung an. Und da ist das Recht und die Fruchtbarkeit seiner Beurteilung des Wesens der Religion und des Wertes der Religionen nach ihrem Verhältnis zum Pessimismus ohne weiteres zuzugeben.

Keine echte Religiosität ohne Pessimismus. Tiefe und wahre Frömmigkeit ist gar nicht denkbar ohne ein starkes und lebendiges Gefühl für die Rätsel des Lebens. Religion und Bejahung des Lebens und der Welt, so wie sie sind, sind im Grunde unvereinbare Gegensätze. Denn seinem Wesen nach entzündet sich religiöses Leben gerade an der Erfahrung des unversöhnlichen Widerstandes der Wirklichkeit gegen die Wünsche des Herzens und die idealen Forderungen des sittlichen Willens. Und erst die Empfindung für die ganze tiefe Tragik des Lebens, die jene durch keine Kunst der Sophistik hinwegzudisputierenden Realitäten von Leiden und Tod, Verirrung und Verschuldung, Enttäuschung und Vergänglichkeit umschließen, zwingt das Gemüt zur energischen Abkehr von einer Welt, die nichts Ganzes und Ungebrochenes, nichts Dauerndes uud Ewiges in sich birgt, die überhaupt nur erträglich erscheint als schwacher, vielfach gebrochener Abglanz einer Welt ewiger Werte, zu der die Sehnsucht der Seele eben im religiösen Leben sich aufschwingt.

Darin also hat Sch. unzweifelhaft Recht, daß jener flache Optimismus, der es sich wohl sein läßt auf dieser Erde und an der harten Tatsache des Leidens gedankenlos oder gefühllos vorübergeht, jene satte, eudämonistische „Liebe-Herr-Gotts-Religion“, die für Begriffe wie Schuld und Erlösung kein Verständnis hat, mit wahrer Frömmigkeit nichts zu tun haben, vielmehr der Todfeind der Religion sind. Nicht ohne Grund steht die Gestalt des leidenden Heilands im Zentrum der christlichen Religion und ist der ursprüngliche Buddhismus seinem Wesen nach nichts als eine Philosophie des Leidens.

Ist aber der Pessimismus das Fundament aller wahren Religion, so scheint auch Sch.s Folgerung unausweichbar, daß alles Heil in der Resignation, in der absoluten Willensverneinung liege, die die Seele des Buddhismus ist. Kein Wunder, daß Sch. bei jeder sich bietenden Gelegenheit, an unzähligen Stellen seiner Werke das Lob des Buddhismus singt, begegnen uns doch wirklich in dieser uralten, arischen Religion die Hauptphilosopheme des Sch.schen Systems so überraschend und deutlich wieder, daß man fast zweifeln könnte, ob der echte Buddhismus nicht besser unter dem Prädikat der Philosophie denn der Religion zu subsumieren sei. Es kommt das daher, daß in der buddhistischen Religion die Erlösung von allem Jammer der Welt auf intellektuellem, theoretischem Wege erfolgt.

Schon der Name Buddha: „der Erkennende", den der Fürst Siddhârta-Gautama als Religionsstifter annahm, ist dafür bezeichnend. In dem Augenblicke, wo der Mensch den Schleier der Maya, der die Welt verhüllt, durchschaut, wo er erkennt, daß all ihre Güter nur Schein, weil vergänglich, sind, daß bleibend und einzig real nur die Qual des Begehrens, der Quell alles Leidens, ist, — erstirbt in ihm der Wille zur Welt, der Wille zum Leben. Nur wer so schon lebend tot ist, geht ein ins Nirwana, jenen seligen Zustand der Leidenslosigkeit oder was dasselbe ist der Existenzlosigkeit; nur der hat sich erlöst von dem sonst unentrinnbaren Fluche der Wiedergeburt, weil mit dem Abgestorbensein des Willens zum Leben der Kern seines Wesens verschwunden ist, der wiedergeboren werden könnte.

Hat nun Sch. Recht, wenn er in dieser Form der Religion, die der Ausdruck des absoluten Pessimismus ist und die nichts als die Erlösung von einer Welt, deren bloße Existenz ein Übel ist, zum Inhalt hat, darum auch alles Gottesglaubens völlig bar ist, weil ja die Erlösung die Tat jedes einzelnen Individuums ist, die höchste und einzig wahre Gestalt der Religion sieht? Die Bejahung oder Verneinung dieser Frage hängt von der Stellung zum Pessimismus überhaupt ab.

Ist der absolute Pessimismus logisch haltbar? Mir scheint nicht. Macht sich schon in jedem Einzelleben ein Auf- und Ab-

wogen optimistischer und pessimistischer Gefühlserregungen und Stimmungen bemerklich, das deutlich den rein subjektiven Charakter der unter den Begriffen Optimismus und Pessimismus zusammengefaßten Gefühlsurteile verrät, so erscheint eine Beurteilung der Welt als eines Ganzen allein unter diesem Gesichtspunkt als glattester Anthropomorphismus. Jene Vorstellung kindlicherer Zeiten von dem Menschen als dem Herrn der Schöpfung, um dessen Wohl und Wehe das ganze Weltall im Grunde sich drehen müsse, steckt uns eben trotz Kopernikus und aller Lichter, die uns die moderne Naturwissenschaft aufgesteckt, noch ziemlich tief im Blute. Ein Werturteil über die Welt abgeben hatte höchstens Sinn für eine Zeit, für die Welt und Erde zusammenfielen. Was wollen aber alle menschlichen Werte besagen gegenüber einer Welt, deren rätselvolle Unendlichkeiten sich für uns täglich vertiefen? Und mit welchem Rechte können wir uns erkühnen, den Wert einer Welt, für die wir weniger sind als ein Tropfen im Meer, zu messen nach dem kläglichen Maßstab der persönlichen Lust oder Unlust, die sie uns bereitet? Zeigt uns denn nicht schon unser beschränktes und vergängliches Menschenleben Güter und Werte genug, deren unverlierbare Bedeutung gerade darin besteht, daß sie durch Unlust oder Schmerz erkauft sind?

Eben darin zeigt sich überhaupt die ganze subjektivistische Willkür und unphilosophische Einseitigkeit des absoluten Pessimismus, daß er nur die sozusagen negativen Momente des Weltgeschehens sieht und für das Positive blind ist. All jene leidenschaftlichen Proteste Sch.s gegen eine Welt, die so schlecht sei, daß sie eben gerade noch existieren könne, haben doch überhaupt nur Sinn, wenn es positive Werte gibt, die er als solche empfindet, die zum mindesten in ihm als Ansatz oder ideale Forderung vorhanden sind und nur unter all den vielen Widerständen der Welt nicht zu ihrer reinen Entfaltung kommen können. Wäre wirklich Vergänglichkeit und Schein des Rätsels letzte Lösung für die Welt, die uns umgibt, wie könnte es dann überhaupt eine seelische Stimmung, wie sie im Pessimismus in Erscheinung tritt, geben? So aber ist die Tatsache der pessimistischen Grundstimmung gerade der größten Geister der beste und zwingendste Beweis dafür, daß in all der

Kleinlichkeit, Beengtheit und Vergänglichkeit des Menschendaseins Kräfte am Werke sind und in der Menschenbrust sich offenbaren, die unmittelbar als wertvoll und ewig empfunden werden und wegen ihres Kontrastes zur sogenannten Wirklichkeit erst jene beständige Unruhe und Pein in unser Leben bringen, die ihm seine Tragik, aber auch seine Seligkeit verleihen. Das Tier weiß nichts von Pessimismus: der Sinn seines Daseins ist mit der Erfüllung seines äußeren Lebens erschöpft. Erst im Menschen kommt jener rätselvolle Kontrast zum Bewußtsein zwischen seiner Nichtigkeit und Vergänglichkeit und seinem unstillbaren Drange, die Welt auszuschöpfen in all ihren Tiefen, all die in ihm angelegten Entwicklungsmöglichkeiten zur vollkommenen Realisierung zu bringen und allen Widerständen zum Trotz sich durchzusetzen.

Eben damit aber ist deutlich, daß der Pessimismus zwar als der selbstverständliche und notwendige Ausdruck jenes lebhaft gefühlten Kontrastes das bleibende Grundelement bewußten geistigen Lebens sein muß, zugleich aber, daß er durch seine bloße Existenz über sich hinausweist auf das ob auch nur in leisen Spuren innerhalb des Menschendaseins sich andeutende Vorhandensein bleibender, unvergänglicher Werte und ewiger Kräfte zu ihrer Realisierung.

Mit der Anerkennung dieser Tatsache aber muß sofort auch unsre Stellung zur Religion eine andere als die Sch.s werden.

Nicht Resignation und freiwilliges Absterben ist dann unser letztes Wort, sondern energischer Kampf und Lebensbejahung in dem Sinne, daß wir in jenen Spuren ewiger Werte das Hineinragen wahrhaft göttlicher Kräfte in unser Menschendasein ahnend verehren, daß wir, indem wir sie zur Grundrichtung unsres Wesens werden lassen, uns hinausheben lassen aus dieser Welt des Nichtigen und Schlechten in eine ewige göttliche Welt, die auch in uns zur Entfaltung kommen will. So bekommt die Religion, statt wie im Buddhismus, dem Ausdruck für die Passivität und den Marasmus einer innerlich absterbenden Kultur, in reinster Negativität zu verkümmern, eine entschiedene Wendung ins Positive.

Das hervorragendste geschichtliche Beispiel für diese Form religiösen Lebens ist das Christentum. Sch. hat es total mißver-

standen, wenn er es mit dem Buddhismus auf eine Stufe stellt. In seiner ursprünglichen Gestalt ist es vielmehr der diametrale Gegensatz dazu, wennschon es infolge seines Eintretens in eine greisenhafte und innerlich verfaulte Kultur sich notwendig schon frühe mit Elementen buddhistischer, d. h. weltflüchtiger Färbung amalgamieren mußte.

Die völlig andere Grundstimmung der christlichen Religion wird sofort deutlich, wenn man, statt wie Sch. sich bei den Theologen des 3., 4. Jahrhunderts Rat zu erholen, einen auch nur flüchtigen Blick auf die Persönlichkeit Jesu[110]) wirft. Alles an diesem Menschen atmet höchste Energie und Aktivität. Er ist gar keine kontemplative Natur wie die Mystiker oder wie Buddha, sondern eine Willensnatur von höchster Intensität. Daher das Impulsive und Aggressive seines Wesens, jenes rücksichtslose, herbe, fast schroffe Drängen auf entschiedene Stellungnahme, jene unbedingte Abweisung alles Paktierens und Kompromissemachens, das dem klaren Entweder-Oder aus dem Wege gehen will, jener Heroismus all seiner Forderungen, der immer aufs Ganze geht. Es ist klar, daß eine solche Persönlichkeit den Nachtseiten der Welt, ihren Übeln und ihrer Schuld, sich völlig anders gegenüberstellen muß als eine beschauliche, zur Meditation und zum Grübeln neigende. Rettet hier die Sensibilität sich schließlich vor sich selbst in eine Resignation und Weltflucht, die in völliger Lebens- und Willensverneinung das einzige Mittel sieht, einem Dasein, das an sich selbst ein unüberwindliches Übel ist, zu entfliehen, so rüttelt sie hier den Willen auf zur entschiedensten Abwehr und energischen Tat, zur unbedingten Willensbejahung, um mit Sch. zu reden. Das Leid und die Schuld der Welt hat Jesus nicht weniger tief und lebendig empfunden als Buddha. Aber nun wendet er sich nicht von ihr ab, weil ihr doch nicht zu helfen ist. Im Gegenteil: er ruft zum Kampfe mit den finsteren Mächten des Lebens. Heldenmut bis zu heroischer Selbstbezwingung und opferwilliger Darangabe des eigenen Lebens und unendliches Mitleid mit den Verstoßenen

[110]) Die folgende Auffassung der Persönlichkeit Jesu verdanke ich meinem verehrten leider zu früh gestorbenen Lehrer, Herrn Professor Wrede.

des Lebens zwingen ihn dazu, die Welt umzugestalten, sie zu bereiten für die Gottesherrschaft. Und in diesem gewaltigen Kampfe, den er inaugurierte und der noch längst nicht durchgefochten ist, kümmern ihn weder Formeln noch Heiligtümer noch Autoritäten. Nicht als ob er gegen Formen des religiösen oder sittlichen Lebens Krieg geführt hätte. Dazu war er zu groß. Mit wahrhaft königlicher Souveränität steht er über allem bloß Konventionellen und dazu gehört für ihn z. B. auch die Askese. Überall ist's ihm um die Sache, die Sache Gottes, zu tun: für sie will er die Herzen und Gewissen aufrütteln. Was ihr in den Weg tritt, und sei es mit noch so großer und heiliger Autorität umkleidet, dagegen wendet er sich mit leidenschaftlichem und heiligem Zorn. Denn Gottes Wille soll auf Erden, d. h. unter den Menschen geschehen, wie er im Himmel geschieht. Die Welt an sich ist nicht schlecht. Zeigt sich in ihr doch das Walten eines gütigen Vaters, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache, ja kein Haar von unserem Haupte fällt (eine religiöse Deutung des Weltgeschehens übrigens von so absoluter Teleologie, daß sie nur in der modernen Annahme der absoluten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens ihr damit wohl zu vereinbarendes Seitenstück findet). Schlecht ist an und in der Welt nur eins: der selbstsüchtige und unfromme Wille. Ihn gilt es — nicht zu ertöten, vielmehr zu wandeln (μετάνοια) und ihm eine andre Richtung zu geben. „Der Mensch ist etwas, was überwunden werden muß", dies Nietzsche-Zarathustrawort spiegelt am besten die ganze Tendenz der Wirksamkeit Jesu wieder. Statt Resignation Anspannung aller Kräfte, eine revolutionäre Umwertung der alten sittlichen und religiösen Werte, neue ins Unendliche führende Aufgaben und Ziele, die Schaffung eines neuen Menschentypus,[111]) der mit dem alten eng- und schwachherzigen, im Kleinlichen und Alltäglichen versinkenden kaum mehr als den Namen gemein hat — kurz: die energischeste Willensbejahung.

Indem so das Christentum die Erlösung ethisch, statt wie der Buddhismus intellektuell faßt, vertieft es zugleich den Pessimismus. Denn darin hat Sch. recht, daß dem christlichen Glauben das

[111]) Ein Gedanke Chamberlains.

Bewußtsein eines „radikalen Bösen“ in der menschlichen Natur, damit also ihrer absoluten Schwäche und Hilflosigkeit wesentlich ist. Dies Bewußtsein verlegt aber mit Notwendigkeit die Tragik des Lebens aus dem Äußern ins Innere; das Leid des Lebens vertieft sich zum Begriffe der Lebensschuld und bringt erst damit die pessimistische Betrachtung des Lebens zu ihrer höchsten Intensität. Aber gerade darin zeigt sich nun die überragende Kraft des Christentums, daß aus dieser tiefen Depression ein neuer Aufschwung wird, daß hier ein Wille lebendig wird, der den Kampf aufnimmt mit der Welt. Dieser Aufschwung, dies Erfassen des Ewigen, diese Weltüberwindung im Gegensatz zur buddhistischen Weltverneinung ist aber nach christlicher Anschauung nicht Sache und Tat des Menschen — auch darin hat Sch. durchaus das Richtige gesehen —, sondern ein Akt der göttlichen Gnade. Gott selbst ist es, der den Menschen ergreift und herausreißt aus dem bloß Menschlichen und seiner Sünde und Schuld. Die Gewißheit des Hineinragens einer übermenschlichen Welt in die unsre, einer andern, ewigen Ordnung, eines geistigen Lebens, dessen Abglanz und Offenbarung alle auf Höheres und Bleibendes gerichteten Instinkte und Tendenzen des Menschenlebens in Philosophie und Wissenschaft, in Kunst, Moral und Religion sind, wird hier zu einer überwältigenden Erfahrung, die eben zu jener völligen Umkehr des Willens führt und ihn vor die unermeßliche Aufgabe einer bewußten Anteilnahme an jenem göttlichen Leben stellt. Damit ist aber natürlich zugleich der Pessimismus zwar nicht aufgehoben — im Gegenteil, er bleibt der beständige und unentbehrliche Untergrund des Lebens —, aber innerlich überwunden.

So kehrt sich also für uns Sch.s Urteil über den Wert der großen Weltreligionen des Buddhismus und Christentums um. Das Christentum erweist sich gerade auch von Sch.s Prämissen aus als die tiefere Religion: in ihm erst entfaltet der Pessimismus durch seine Wendung ins Ethische seine erschütterndste Tragik und erweckt damit ein Erlösungsbedürfnis von ganz anderer Kraft und Tiefe als im Buddhismus. Und nicht weniger zeigt das Christentum gerade durch seine Irrationalität — ein Begriff, den auch Sch. zu würdigen weiß — seine überragende Kraft und Tiefe, indem

es gerade inmitten all der Nachtseiten und Hemmungen der Welt eines göttlichen Lebens gewiß und teilhaftig wird.

Ein Punkt bedarf aber noch der Erörterung, in dem Sch. eine unüberwindliche Schwierigkeit für den Anspruch des Christentums sieht, Weltreligion zu werden. Das ist sein Verhältnis zur Geschichte. Die individuelle Geschichte seines Stifters ist hier nichts Nebensächliches wie im Buddhismus, der seinem Wesen nach reine Lehre ist: sie steht vielmehr durchaus im Mittelpunkt des religiösen Lebens und Glaubens. Sch. stellt sich nun in seiner Kritik durchaus auf den Standpunkt der Humanitätsreligion des 18. Jahrhunderts, deren Gegensatz zu allen positiven, historischen Religionen seine klassische Formulierung in dem bekannten Satze Lessings gefunden hat: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden."

In der Tat handelt es sich hier um einen schwerwiegenden Einwand. Geschichte und Religion haben — das ist ohne weiteres zuzugeben — keine innerliche Beziehung zueinander. In der Geschichte handelt es sich um ein mir ewig äußerliches, fremdes Geschehen, zu dem ich nur mit meinem Verstande und durch mein ethisches oder ästhetisches Urteil Stellung nehme. In der Religion aber handelt es sich um die allerpersönlichste, innerlichste Erfahrung, um ein unmittelbares Erleben, das mich gerade aus dem Zeitlichen, d. h. aber dem Unzureichenden, Beschränkten, Relativen ins Ewige, d. h. Zeitlose, Bleibende, Absolute versetzt. Nur insoweit ich an solchem überzeitlichen Leben teilhabe, mich von ihm getragen fühle und Kraft und Antrieb aus ihm erhalte, habe ich Religion. Dieses unmittelbare Erleben und Gewißwerden kann darum niemals durch ein Fürwahrhalten irgendwelcher historischer Tatsachen ersetzt werden.

Auf unsern Fall angewandt: christliche Religion ist nicht in dem lebendig, der an die Göttlichkeit etwa der Person Jesu und seiner Geschichte glaubt, sondern in dem sich — vielleicht unter dem unmittelbaren Eindrucke seiner Persönlichkeit, vielleicht durch Vermittlung andrer — gleiches oder ähnliches religiöses Empfinden wie in ihm entzündet. Denn alle Religion wurzelt nicht in der Geschichte, sondern im Übergeschichtlichen. Dieses aber muß sich

unmittelbar ergreifen lassen, kann nicht nur an einem beliebigen Punkt des zeitlichen Verlaufes zu finden sein, sonst wäre es nicht das Ewige und Zeitlose. Es mit einem bestimmten Geschichtsverlauf so verbinden, daß man diesen zum Inhalt der Religion macht, heißt die Religion materialisieren. Und daß das gerade in der christlichen Religion in so weitem Maße geschehen ist, ist eines der bedenklichsten und schädlichsten Erbstücke, die es vom Judentum überkommen hat und die seine Geschichte zu einer Leidensgeschichte gemacht haben. Also: Jesus kann als geschichtliche Persönlichkeit nicht Inhalt der Religion sein — er selbst war weit davon entfernt dies zu verlangen —, sondern nur ein, und zwar nach unseren früheren Erörterungen der hervorragendste, Führer zu ihr, weil er des göttlichen Lebens in ganz besonderer Tiefe, Reinheit und Kraft gewiß und teilhaft geworden ist. Und eben weil das der Fall ist, ist er für diejenigen, die wie er ergriffen und überwältigt sind von der Erfahrung eines überzeitlichen Lebens, und nur für sie, zugleich ein lebendiger Beweis für dessen Tatsächlichkeit. So gewinnt die besondere Wertung seiner und der Geschichte überhaupt, nämlich als der Offenbarung eines Überzeitlichen in den Schranken der Zeit, überhaupt erst vom religiösen Erlebnis aus Sinn und Bedeutung.

Müssen wir also insoweit Sch. recht geben, als wir der Geschichte keine innerlich konstitutive Bedeutung für das religiöse Leben zuerkennen können, so ist doch — richtig angesehen — die Tatsache, daß die großen Weltreligionen sich auf Geschichte gründen, nicht ein Nachteil für sie, sondern ihr ganz besonderer Vorzug. Und zwar gilt das vom Buddhismus nicht weniger und nicht anders als vom Christentum, und ebenso vom Judentum und Islam, obwohl diese, was die Tiefe des religiösen Lebens angeht, schon darum weit unter jenen anderen stehen, weil sie nicht Erlösungs-, sondern Gesetzesreligionen sind. Alle diese Religionen haben gerade dadurch die anderen überflügelt, daß sie gestiftet wurden, d. h. daß ihr spezifisches religiöses Leben sich in geschichtlichen, konkreten Persönlichkeiten entzündete, von denen es dann weiter ausstrahlte. Dadurch gewinnen diese Religionen eine durch nichts sonst zu ersetzende Stabilität, Anschaulichkeit und Wirk-

lichkeit. Der Traum einer „natürlichen Religion“ im Sinne einer Kunstschöpfung philosophischer Abstraktion ist ausgeträumt. Gerade das Individuelle, Konkrete ist das Wirksame, weil im letzten Grunde allein Wirkliche. So fehlt denn den positiven, historischen Religionen völlig jenes unsichere Tasten, jenes Verfließen und Verschwimmen der Gefühle und Vorstellungen der übrigen. Denn die Möglichkeit und Sicherheit ihrer spezifischen religiösen Erlebnisse ist durch die Existenz jener überragenden religiösen Genien gewährleistet, in denen sie in unübertroffener Tiefe, Reinheit und Vorbildlichkeit zum ersten Male Gestalt gewonnen, in denen jene Einigung des Göttlichen und Menschlichen, die die Sehnsucht aller Religion ist, sich gleichsam sichtbar, wenn auch natürlich immer mit allen Schranken der Zeitlichkeit und aller Irrationalität des Individuellen behaftet, zuerst realisierte.

Die Auseinandersetzung zwischen den Religionen kann sich also nach alledem nicht in ihrer Sublimierung zu einer abstrakten Universalreligion vollziehen — das käme ihrer Verflüchtigung gleich —, sondern rund herausgesagt: in dem Kampfe der gewaltigen Persönlichkeiten ihrer Stifter, also eben des Historischen in ihnen. Diejenige wird schließlich siegen — und im Grunde kommen für den letzten Kampf nur noch Buddhismus und Christentum in Frage —, deren Stifter den tiefsten Blick in den Sinn des Lebens getan, den sichersten Weg zur Befreiung von aller Endlichkeit gewiesen und damit seinen Anhängern wahre Erlösung gebracht hat. Denkbar freilich ist auch, daß sich beide als gleichberechtigt die Wage halten, denn schließlich ist das Bekenntnis zur buddhistischen Weltverneinung oder zur christlichen Weltbejahung Sache der besonderen Grundstimmung des Gemütes bzw. Temperamentes, nicht aber irgendwelcher intellektuellen Überzeugung.

Damit kommen wir zu einer Untersuchung der Rolle, die überhaupt das Intellektuelle innerhalb des religiösen Lebens spielt. Daß mit aller Religion ein bestimmtes Weltbild, eine Weltanschauung, d. h. also ein intellektueller Faktor, verbunden ist, das ist keine Frage. Wohl aber fragt es sich, ob Sch. recht hat, wenn er auf Grund dieser unleugbaren Tatsache die Religion aus dem ununterdrückbaren metaphysischen Bedürfnis des animal metaphysicum,

Mensch genannt, zu erklären sucht. Offenbar ist diese psychogenetische Erklärung Sch. die sympathischste, ist ja doch für ihn die Religion im letzten Grunde Volksmetaphysik, also eine Philosophie minderer Güte, zugeschnitten auf das geringe und grobsinnliche Verständnis der großen Masse. Denn worauf er sonst noch als auf die psychische Quelle der Religion hinweist, wie z. B. Furcht oder Langeweile, ist für ihn selbst kaum mehr als eine übernommene und gelegentlich hingeworfene Bemerkung.

Mit dem metaphysischen Bedürfnis sind wir aber ersichtlich noch nicht beim ersten Ursprung der Religion. Denn dies Bedürfnis selbst wird nach Sch. erst geweckt durch die bangen Rätsel, die Leiden und Tod dem Menschen zum Bewußtsein bringen. Von hier aus ergibt sich aber notwendig eine andre Auffassung des Verhältnisses zwischen Metaphysik und Religion. Es geht nicht an, dies Verhältnis als Identität zu fassen. Zwar gilt der Satz: Keine Religion ohne irgendwelche Metaphysik, aber darum ist Religion und Metaphysik nicht dasselbe.

Die Religion wurzelt, wenn man überhaupt eine bestimmte psychische Funktion namhaft machen will, in erster Linie im Gefühl, und zwar, wie unsre frühere Erörterung zeigte, in Gefühlen von stark pessimistischer Färbung, die im Menschen eben wegen seines unbesieglichen Lebensdranges notwendig in das sehnsüchtige Verlangen und das lebendige Erfassen eines Lebens und einer Welt, die frei von allem Druck und aller Qual dieser irdischen ist, umschlagen. Ist aber damit die psychische Genesis der Religion richtig umschrieben — wobei hier in suspenso bleiben kann, ob jenes Erleben einer höheren Welt nur eine aus den törichten Wünschen des Menschenherzens herausgeborene, auf die Dauer unhaltbare Illusion ist, oder ob im religiösen Leben in der Tat eine höhere Wirklichkeit den Menschen überwältigt und in ihm sich offenbart — so ist ohne weiteres deutlich, daß alle Metaphysik nur ein, freilich untrennbares, Akzidenz der Religion sein kann. Das erste ist immer das religiöse Erlebnis: des Unbefriedigtseins mit dem gegenwärtigen Zustande des Lebens und der Gewißheit eines besseren und höheren; das zweite erst die „Lehre“, d. h. der Versuch, sich über jenes religiöse Erlebnis zur Klarheit zu verhelfen, es irgendwie (vor allem

zum Zwecke der Mitteilung an andere) in Worte zu fassen, es mit seinen sonstigen Vorstellungen und Gedanken zu verbinden und auseinanderzusetzen. Dies Bedürfnis gehört in der Tat, darin hat Sch. recht, untrennbar zum Gesamtbilde der Religion, aber es ist doch durchaus sekundär — auch im Buddhismus, bei dem gerade die Lehre wegen ihrer philosophischen Formulierung Sch. besonders anziehen und zu jener Verkennung ihrer wahren Stellung und Bedeutung verleiten mußte.

Die Quelle all jener Glaubensvorstellungen, in denen der menschliche Geist jenes unmittelbare Erleben eines höheren, überweltlichen Lebens sich zu verdeutlichen sucht, ist nun nicht etwa der Verstand, sondern die Phantasie. Alle Glaubensvorstellungen sind Glaubensdichtungen, d. h. künstlerische Umsetzungen bestimmter Gefühlserlebnisse in symbolische, anschaulich faßbare Bilder. Symbole oder Gleichnisse, nicht Allegorien, wie Sch. meint, denn in der gesuchten Geistreichigkeit der Allegorie ist ein Element bewußter verstandesmäßiger Reflexion nicht zu verkennen. Jeder Blick in die Verkündigung der originalen religiösen Persönlichkeiten zeigt diese innige Verschmelzung von religiösem Erlebnis und künstlerischem Ausdruck in der Welt der Glaubensvorstellungen. Was haben die ergreifenden Worte Jesu von Gottes Vaterliebe mit den verstandesmäßig gewonnenen und formulierten Sätzen der Metaphysik zu schaffen? Es sind anschauliche Bilder, unmittelbar verständliche Symbole, in denen er seine unmittelbare Gewißheit einer allwaltenden, göttlichen Liebe für sich und andre so deutlich und lebendig wie möglich festzuhalten versucht. Selbstverständlich sind alle diese Bilder ihrem Wesen nach anthropomorphistisch. Aber weit entfernt, dadurch ihren geringen Wert, wie Sch. meint, zu zeigen, erhalten sie gerade dadurch ihre unverwüstliche Frische und entfalten ihre unversiegliche Kraft. Dem Letzten und Tiefsten, d. h. allem, was über die sinnlich greifbare und erfahrbare Welt hinausliegt, kommt das dichterisch geschaute Bild viel näher als der beschränkte Begriff des Verstandes. Handelt es sich doch hier zudem um Fragen des Gemütes, nicht des Verstandes und sieht sich doch auch jede philosophische Metaphysik, die ein wirklich abschließendes Weltbild zu geben versucht, genötigt, für ihre letzten,

umfassendsten Gedanken zu Symbolen ex analogia hominis zu greifen. Oder kann man Sch.s „Welt als Wille“ etwas andres nennen als ein anthropomorphistisches Symbol?

Die Glaubensvorstellungen sind also ihrem Wesen nach gar nicht verstandesmäßige Aussagen über Dinge, die jenseits der sinnlichen Erfahrung liegen, sie wollen auch gar nicht wie solche Aussagen auf den Verstand wirken und das Denken zu ihrer Anerkennung zwingen, geht ja doch die Überzeugung von der Realität ihres Inhaltes, die mit dem religiösen Erlebnis unmittelbar gegeben ist, der Formulierung dieses Inhaltes voran. Gerade in dieser Überzeugung aber, daß den Glaubensdichtungen eine höhere Wirklichkeit entspricht, die wir uns wenigstens durch wenn auch noch so unzureichende Bilder deutlich zu machen suchen, liegt der wesentliche Unterschied von den gewöhnlichen dichterischen Gebilden der Phantasie, bei denen wir uns mit der ästhetischen Freude an dem Spiel der Phantasie begnügen, ohne ernsthaft an ihre Realität zu denken. Eben jene mit allen Glaubensvorstellungen untrennbar verbundene Überzeugung gibt nun aber Veranlassung zu einer bedenklichen Verkennung ihres Wesens. Die Glaubensvorstellungen sind Wahrheit, gewiß! Aber nur für den, dem sie der zureichende Ausdruck wirklicher Gemütserlebnisse sind. Sie können also gar keine andre als subjektive Wahrheit für sich in Anspruch nehmen. Damit ist gegen ihren Wert gar nichts gesagt — denn Wert und Kraft persönlicher Überzeugungen und ihre Bedeutung für die Lebensführung gehen weit hinaus über alle bloßen Verstandeswahrheiten —, wohl aber ist damit ihre Auffassung im Sinne objektiver, d. h. verstandesmäßig zu rechtfertigender Wahrheiten ein für allemal abgelehnt. Das soll nicht etwa heißen, daß sie im Widerspruch zu unsrem Verstande stehen, unvernünftig sind und sein müssen, wie Sch. meint. Das credo quia absurdum Tertullians, auf das sich Sch. beruft, ist vielmehr ein auf die Dauer schon darum nicht festzuhaltender Standpunkt, weil die religiöse Phantasie den Stoff zu ihren Bildern natürlich der jeweiligen Welt- und Lebensanschauung entnimmt, sich mit ihr also notwendig wandeln und entwickeln muß, da eine bleibende Diskrepanz zwischen beiden unausbleiblich zu einer Lähmung und Verdorrung des religiösen

Lebens führen müßte. Aber von irgendwelcher konstitutiven Rolle des Verstandes innerhalb der religiösen Vorstellungswelt kann keine Rede sein. Sie besteht eben nicht in intellektuellen Wahrheiten, sondern in persönlicher Überzeugung. Und der Begriff der Offenbarung kann sich selbstverständlich nur auf jenes überwältigende Ergriffenwerden von einem höheren Leben, nicht aber auf den immer unzureichenden Versuch, das unaussprechbare Erlebnis in Worte zu fassen, beziehen. Auf dieser landläufigen Verwechselung, die in allen Religionen zur intellektualistischen Dogmatisierung der Glaubensvorstellungen führt, beruht ein guter Teil der schiefen Polemik Sch.s gegen den betrüglichen Irrtum der Glaubenslehren. Es sind eben keine Verstandeswahrheiten und ebenso wie dieser Anspruch, wo er erhoben wird, im eigensten Interesse der Religion zurückzuweisen ist, läßt sich auch mit Sch.s Versuch nichts anfangen, sie im Sinne einer allegorischen Verhüllung metaphysischer d. h. doch eben auch wieder spekulativer Wahrheiten auszudeuten. Es sind Bilder für religiöse Erlebnisse, die abgesehen von diesen völlig inhaltsleer und nichtsbedeutend sind, durch sie aber mit innerer Notwendigkeit als ihre Abbilder hervorgerufen werden, — genau so notwendig, wie das religiöse Erlebnis selbst den Menschen packt und zwingt, nicht aber eine bewußte und willkürliche Schöpfung des Menschen ist.

Der Inhalt des religiösen Erlebnisses ist nun — ganz allgemein ausgedrückt — das Gewißwerden einer höheren, wertvolleren Welt als der wirklichen und damit ein Sichhinausgehobenfühlen über diese. Es ist aber an sich nicht nötig — und der Buddhismus ist dafür beweisend —, daß dieses höhere Leben vom religiösen Glauben in der Form der Gottesvorstellung anschaulich erfaßt wird. Und doch ist es gewiß nicht zufällig, daß unter all den vielen Religionen fast nur dem Buddhismus und auch ihm nur in seiner reinsten Ausprägung jede Gottesvorstellung fehlt. Denn seine Vorstellungswelt dreht sich viel weniger um das religiöse Erlebnis des Aufgehens im Nirwana als um die Erfüllung der Bedingungen seines Eintretens und läßt daher einen stark reflektiven und unbildlichen Zug nicht verkennen. Wo dagegen jenes höhere Leben selbst in religiösen Vorstellungen ausgeprägt wird, nimmt es auch irgendwie

die Gestalt eines natürlich anthropomorphistisch gefaßten, göttlichen Lebens an. Dieser Anthropomorphismus ist allem religiösen Gottesglauben wesentlich. Wo die Religion nicht wie im Buddhismus in der bloßen Negativität und Passivität stecken bleibt, wo sie vielmehr als eine Steigerung der ganzen Persönlichkeit im positiven Sinne empfunden wird, da wird jenes höhere Leben, von dem man sich ergriffen fühlt und das einem als überwältigende und den Willen bestimmende Macht gegenübertritt, auch als göttliche Persönlichkeit von der religiösen Phantasie gefaßt werden. Gewiß ist allem religiösen Erleben die Sehnsucht nach Einigung des eigenen mit dem göttlichen Leben wesentlich, und ohne diese pantheistische Stimmung des Aufgehens und Versinkens in Gott ist keine höhere Religion. Aber der reine Pantheismus ist doch seinem Wesen nach spekulative Weltanschauung, nicht eine Form der Religion. Vor allem fehlt ihm das der Religion wesentliche Element des pessimistischen Kontrastgefühles zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Leben und damit der Widerspruch gegen die uns umgebende Welt und das Hinausdrängen aus ihr. Ist alles, auch das Böse und Unvollkommene, natürlich, notwendig, göttlich, dann ist für Religion, dem absoluten Gegensatz zu diesem quietistischen Optimismus, überhaupt kein Raum mehr. Andrerseits aber würde natürlich ein dualistisch gefaßter Gottesbegriff das Denken, mit dem die religiöse Glaubenswelt nicht in Widerspruch sein darf, ohne das religiöse Leben selbst zu lähmen, nicht befriedigen, das schon darum auch hier den Gedanken einer Immanenz Gottes verlangt, weil jenes höhere, göttliche Leben uns ja als der wahre Kern, das Wesen und der Sinn alles Wirklichen entgegentritt. Eine Versöhnung aber zwischen der religiösen Forderung der Transzendenz Gottes und der für das Denken notwendigen Annahme seiner Immanenz dürfte in der Richtung der Gedanken liegen, wie sie Fechner in seinem Zend-Avesta ausgesprochen hat.

XII.

Zu Spinozas Attributenlehre.

Von

Anna Tumarkin in Bern.

Vergleicht man Spinozas „Ethik“ mit einem der grundlegenden Werke Descartes, so fällt einem gleich der große Unterschied im methodischen Aufbau des Ganzen auf: während Descartes jedesmal (mit Ausnahme der weniger systematisch angelegten „Passions de l'âme“) mit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung beginnt, um erst allmählich die allgemeinsten metaphysischen Begriffe zu gewinnen, setzt Spinoza gleich am Anfang mit dem Substanzbegriff ein, um dann erst die ganze Wirklichkeit daraus abzuleiten. Von den beiden Teilen der Descartischen Methode, dem analytischen Vordringen bis zu den letzten Allgemeinheiten und dem deduktiven Ableiten alles Einzelnen aus jenen Allgemeinheiten, fehlt bei Spinoza der erstere, und so scheint sein System, bei aller Strenge des Aufbaues, doch der methodischen Grundlegung zu entbehren.

Demgegenüber hat Wilhelm Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Phil. VII, S. 88f., XIII, S. 481f.) darauf hingewiesen, daß der „Tractatus de intellectus emendatione“ die erkenntnistheoretische Grundlegung der „Ethik“ bildet. Aber wenn man auch von dieser früheren Schrift Spinozas absieht, findet man, glaube ich, in der „Ethik“ selbst ein vollständiges Ganzes, bei dem das unmittelbare Einsetzen bei den letzten metaphysischen Problemen und das bewußte Sichhinwegsetzen über eine erkenntnistheoretische Grundlegung nicht einen Fehler der Methode bedeutet, sondern vielmehr mit dem allgemeinen metaphysisch-erkenntnistheoretischen Standpunkt, wie dieser im Laufe des Ganzen deutlich hervortritt, wohl zusammenhängt. Denn

dieser konsequent durchgeführte dogmatische Standpunkt mit seinem ohne weiteres gesetzten Glauben an die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis schließt die Notwendigkeit, ja sogar Möglichkeit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung von vornherein aus. Spinoza übernimmt das Descartische Kriterium: wahr ist, was ich klar und deutlich erkenne („Ethik", S. 41;[1]) vgl. Tract., S. 19, 21); während aber Descartes in dem Bestreben dieses Kriterium zu begründen, sich in den bekannten Zirkelschluß verwickelt, dieses Kriterium aus dem Dasein eines wahrhaftigen Gottes ableitend, zu dessen Beweis er doch jenes selben Kriteriums bedarf, verfährt Spinoza radikaler, aber auch konsequenter, indem er auf jede Begründung der Erkenntnis verzichtet und ohne weiteres annimmt, daß „wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen ist," daß also „die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt" und nicht „etwas Stummes wie ein Gemälde auf der Tafel ist" („Ethik", S. 105f., vgl. Tr., S. 11f.). Eine Grundlegung der Erkenntnis sei streng genommen unmöglich, denn jeder Beweis setze die Möglichkeit alles wissenschaftlichen Beweisens voraus, so daß die Untersuchung ins Unendliche gehen müßte und man überhaupt nie zu einer gesicherten Erkenntnis gelangen würde. So schneidet Spinoza, kurz entschlossen, die ganze Untersuchung ab, und geht ohne weiteres von der Überzeugung aus, daß die wahre Erkenntnis ihr Kriterium in sich selbst trägt und daher keiner weiteren Begründung bedarf (Tr., S. 10ff.). Aus diesem Standpunkt ergibt sich auch die Methode, die Spinoza mit vollem Bewußtsein befolgt, über alle erkenntnistheoretische Begründung hinweg direkt auf den Gegenstand der Erkenntnis loszugehen. „Hinc sequitur, quod vera non est methodus signum veritatis quaerere . . . sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas . . . aut ideae . . . quaerantur" (Tr., S. 12). Daß „die Dinge formaliter so sind, wie sie objektive im Verstande enthalten sind" (Tr., S. 32), daß „idea eodem modo se habet objektive, ac ipsius ideatum se habet realiter" (Tr., S. 13), das ist die grundlegende dogmatische Annahme, welche die „Ethik" aus dem Traktat über-

[1]) Es wird nach der Ausgabe von J. van Vloten et J. P. N. Land, 1895, zitiert.

nimmt. Dogmatisch ist dabei nicht der Glaube, daß überhaupt etwas Objektives unseren Ideen entspricht — denn das muß auch die kritische Erkenntnistheorie, wenn sie nicht ganz in der Luft schweben will, annehmen — sondern dogmatisch ist der Glaube an die absolute Übereinstimmung, an die Identität von Idee und ihrem Gegenstand, ein Glaube, der jede Begründung von vornherein ablehnt, dogmatisch ist Spinozas Gleichung „concipi = esse".

Diese Gleichung ist die erste Setzung, die stillschweigende Voraussetzung der „Ethik"; gleich die Axiome IV, V und VI des ersten Buches sind nichts als verschiedene Formulierungen dieser Gleichung und die grundlegenden Definitionen erscheinen ohne deren Berücksichtigung als willkürliche Behauptungen und erst im Zusammenhang mit ihr gewinnen sie ihre systematische Bedeutung. Auf dieser Gleichung ruht das ganze philosophische System Spinozas; man dürfte vielleicht sogar sagen, es ist zum großen Teil darin implicite enthalten. Zum großen Teil; denn auf einmal bekommt die Formel eine andere Wendung, aus concipi = esse wird esse = concipere, Sein—Realität—Vollkommenheit—Freiheit besteht, heißt es, in adäquater Erkenntnis, so daß die „Ethik", die den Glauben an die adäquate Erkenntnis voraussetzte, in der Lehre von dieser adäquaten Erkenntnis wieder gipfelt und der Kreis des Systems sich wieder schließt.

Nur eine Seite von Spinozas System, seine Attributenlehre, soll hier von diesem Standpunkt aus betrachtet werden, obgleich dessen volle Bedeutung erst im Zusammenhang des Ganzen hervortritt.

Von diesem Standpunkt aus läßt sich zunächst, wie mir scheint, keine von den beiden gegenüberstehenden Auffassungen der Attribute, weder die Erdmannsche noch die Fischersche, durchführen; die Erdmannsche Auffassung der Attribute, die nicht an sich verschiedene Realitäten, sondern nur verschiedene Arten sein sollen, wie die an sich gleiche Substanz unserer Erkenntnis erscheint, ergibt sich nicht aus Spinozas Definition: „Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens"; denn nach Spinozas dogmatischer Voraussetzung schließt die vom Verstand erkannte Wesenheit auch die Realität

der Substanz in sich. Nach der Gleichung „esse = concipi“ ist es gleich, ob gesagt wird, die Attribute machen das Wesen der Substanz aus oder der Verstand faßt sie als das Wesen der Substanz ausmachend auf. Dieselbe Gleichung von esse und concipi wird auch in den Definitionen der Substanz, der causa sui, des Modus durchgeführt, und wenn beim Attribut die eine Seite der Gleichung nicht direkt angegeben ist, so läßt sie sich aus der andern folgern. Für den Verstand ist die Substanz allerdings nur in ihren Attributen faßbar, wie überhaupt jeder Gegenstand nur an seinen Eigenschaften erkannt werden kann, aber deswegen sind diese Eigenschaften nicht weniger real. So faßt schon Descartes in diesem Sinne die Attribute als wesentliche Eigenschaften der Substanz auf, die allein für sich ohne die Attribute nicht erkannt werden kann („Prinzipien“, Kirchmann, S. 26f., vgl. Spinoza, „Desc. Princ.“, Anhang, I. Teil, 3. Kapitel). Schon der Begriff „Wesen“ setzt den Standpunkt des betrachtenden Verstandes voraus, aber eben dieses Wesen der Substanz schließt ihre Realität ein, „essentia involvit existentiam“. Bedeutet nach Spinoza die Substanz das Sein schlechthin, so bilden die Attribute die verschiedenen Seiten dieses realen Seins; die Substanz besteht aus ihren Attributen „constat attributis“ (Def. VI, vgl. Prop. X, scholium). Und direkt heißt es, die Attribute drücken die Realität der Substanz aus (Prop. X, schol.), je mehr Realität, desto mehr Attribute kommen ihr zu (Prop. IX).

Auf der anderen Seite faßt Fischer diese Realitäten, die doch nicht selbst Substanzen sind, als Kräfte auf. Gott, folgert er, ist Ursache aller Dinge, die Ursache aber fassen wir als Wirksamkeit auf, wirksame Ursache ist Kraft; also sind die Attribute, die die Realität der Substanz ausmachen, deren verschiedene Kräfte, die unendlichen Kräfte, die in der Natur wirken und deren Träger die Substanz ist (Gesch. d. Phil., 1884, Bd. I, 2, S. 366). Wie aber Erdmann in Spinozas dogmatisches System den Kritizismus hineininterpretiert, so legt auch Fischer mit seiner Deutung der Attribute einen modernen, Spinoza fremden Standpunkt diesem unter. Spinozas Substanz ist eben nicht wirkende, sondern innewohnende Ursache, ein Begriff, der allerdings sich nur verstehen läßt aus der dogmati-

schen Setzung des Erkenntnisgrundes für die reale Ursache; es ist mehr mathematischer Grund, als dynamische Kraft. Kuno Fischer konnte wohl diesen Begriff der immanenten Ursache, der nur innerhalb des Dogmatismus haltbar ist, verwerfen, aber er durfte ihn nicht in dieser Weise umdeuten, um aus solcher Umdeutung des Grundbegriffs heraus das ganze System zu interpretieren. Wenn die Substanz bei Spinoza das Sein schlechthin bedeutet, so sind die Attribute nicht die Urkräfte, sondern die Ureigenschaften, die verschiedenen Seiten des Seins.

Dem scheinbaren Widerspruch zwischen dem Charakter der Substanz als Sein schlechthin, ens absolute indeterminatum (da omnis determinatio est negatio), und der Bedeutung des Attributs, als Bestimmung der Substanz, wird vorgebeugt durch die Erklärung, daß es unendliche Attribute gibt, ein jedes von unendlicher Natur (Def. VI). Und wenn dann doch nur von zwei Attributen gesprochen wird, so braucht darin doch kein Widerspruch gesehen zu werden, weil nach Spinozas dogmatischer Denkweise unendlich dasjenige heißt, was nicht als durch ein anderes begrenzt gedacht werden kann (Def. II, VI); der Begriff des Unendlichen ist bei ihm ebenso wenig an die Zahlgröße, wie der Begriff des Ewigen an die Zeitdauer gebunden, und wie er, ohne an die persönliche Unsterblichkeit zu glauben, den Geist für ewig hält, die Ewigkeit also im Moment findet, so kann er auch von „unendlichen Attributen" der Substanz sprechen, wenn es auch deren nur zwei geben sollte, vorausgesetzt nur, daß nichts, was eine Bestimmung ausdrückt, ihr abgesprochen werden könnte.

Diese beiden Attribute, deren jedes unendliches Sein ausdrückt, sind Ausdehnung und Denken (extensio et cogitatio); wir können sie zunächst, den beiden Substanzen von Descartes entsprechend, auffassen als Physisches und Psychisches; denn nach der mathematisch-mechanischen Auffassung von Descartes - Spinoza läßt sich alles Physische zurückführen auf Ausdehnung, wie auf der anderen Seite in ihrer intellektualistischen Betrachtung des Seelenlebens alles Psychische abgeleitet wird aus dem Denken (Buch II, Ax. III).

Von dieser Descartischen Grundlage scheint aber Spinoza sich wieder zu entfernen, indem er die mechanische Auffassung weiter

ausdehnt, die strenge Notwendigkeit auch auf dem Gebiete des seelischen Lebens durchführt und den freien persönlichen Geist sowohl dem Menschen als Gott abspricht; die Grenze, welche Descartes zwischen dem Physischen und Psysischen gezogen hatte, erkennt so Spinoza nicht an; er glaubt, daß, um den menschlichen Geist zu erkennen, man die Natur des menschlichen Körpers untersuchen müsse (S. 83 ff.), und daß der menschliche Geist nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittelungen von Körpererregungen Gegenstand unserer Erkenntnis werden könne (Buch II, Pr. XXIII). So hat Spinoza nicht wie Descartes Physisches und Psychisches in der schroffen Weise einander gegenübergestellt, um darauf die grundlegende Unterscheidung der beiden Attribute zurückzuführen.

Viel eher scheint diese Unterscheidung sich ihm zu ergeben aus jener grundlegenden dogmatischen Gleichung esse = concipi, deren zwei Seiten den beiden Attributen entsprechen, so daß das eine Attribut die reale Existenz überhaupt bedeutet, deren modi die Einzeldinge (res) sind, während das andere Attribut die rationelle Seite der Substanz, deren Wesen ausdrückt und zu seinen modi die Ideen hat[2]). Ausdehnung und Denken beziehen sich dem nach nicht so sehr auf den empirischen Gegensatz des Physischen und des Psychischen, als auf den metaphysischen der realen Wirklichkeit und deren rationeller Wesenheit. Nach dem dogmatischen Standpunkt Spinozas aber sind diese beiden einander nicht entgegengesetzt, sondern vollkommen entsprechend, was Spinoza in seiner Sprache ausdrückt, indem er sagt, Ausdehnung und Denken sind nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern zwei Attribute derselben Substanz. In diesem Sinne geht Spinoza wirklich über Descartes' Dualismus hinaus, denn ihm bilden Ausdehnung und Denken nicht zwei verschiedene, voneinander getrennte Gegebenheiten, sondern es ist dasselbe Sein, nur von zwei Seiten genommen, einmal in seiner realen Existenz, ein andermal in seiner rationellen Wesenheit (existentia et essentia). Allerdings sind diese beiden Seiten auch bei Spinoza voneinander unterschieden, und wie Descartes eine geschlossene Kausalreihe innerhalb des Körperlichen und des Geistigen annimmt, prinzipiell

---

[2]) Vgl. zu dieser Auffassung den Brief an Schulles v. 29. Juli 1675.

keine Wechselwirkung zugebend, so will auch Spinoza die Ideen nur auf Ideen und die Dinge wiederum nur auf andere Dinge zurückgeführt wissen: „Die Ideen erkennen nicht das Gedachte (ipsa ideata), oder die wahrgenommenen Dinge, als wirkende Ursache, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist“ (B. II, Pr. V). Jedes Attribut wird durch sich begriffen und seine „modi haben Gott zur Ursache nur sofern er unter jenem Attribut, dessen modi sie sind, betrachtet wird“ (B. II, Pr. VI).

So sind die beiden Attribute samt ihren modi, die reale Existenz und die rationelle Wesenheit, die Dinge und deren Ideen voneinander verschieden, aber weil sie die beiden Seiten jener Gleichung bilden, stimmen sie wieder miteinander überein; es sind nicht wie bei Descartes zwei getrennte Reihen von Dingen, die unabhängig voneinander existieren, sondern es ist immer dasselbe Sein, von seinen zwei Seiten — Rationalität und Existenz — genommen. Und so kann Spinoza, gleich nachdem er jene Trennung der beiden Attribute durchgeführt hat, sagen: „ob wir die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder dem Attribut des Denkens . . . begreifen, wir werden dieselbe Ordnung, oder dieselbe Verknüpfung der Ursachen, also dieselbe Folge der Dinge finden“; ein „modus der Ausdehnung und die Idee dieses modus“, „ein in der Natur existierender Kreis und die Idee eines existierenden Kreises, ist ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird“ (Pr. VII, scholium). Solche Äußerungen sind kaum zu verstehen, wenn man die Idee nicht als das absolute, rationelle Wesen eines Dinges faßt, sondern als eine individuelle Vorstellung, die sich ein einzelner persönlicher Geist von diesem Dinge bildet; denn dann sind diese individuelle Vorstellung und jenes Ding wohl zwei verschiedene, getrennte Erscheinungen; wie überhaupt in jener Gleichung von esse und concipi letzteres nicht im Sinne des individuellen Vorstellens zu nehmen ist, sondern, dem allgemeinen Charakter des Rationalismus entsprechend, absolut, als das an sich Verstandesmässige, das Rationelle.

In diesem Zusammenhang, in dem er auch zuerst ausgesprochen wird, ist der bekannte Satz zu verstehen: „Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum“ (Pr. VII). Er bedeutet

nichts anderes, als jene dogmatische Annahme einer absoluten Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und deren Gegenständen, zwischen der Vernunft und der Wirklichkeit. Die Dinge (res), als Gegenstände der Erkenntnis, verhalten sich durchwegs so, wie sich deren Ideen zueinander verhalten; die Reihe der Gründe fällt zusammen mit der Reihe der Ursachen. So sagt auch Spinoza in den späteren Formulierungen dieses Satzes wiederholt statt „rerum" „causarum" (S. 77, 79, 92, 93); und er leitet diesen Satz, damit ja kein Zweifel bleibe über dessen dogmatische Natur, aus dem IV. Axiom des I. Buches ab: „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein." Wie mit dem allgemeinen dogmatischen Standpunkt die Annahme zusammenhängt, daß die adäquate Erkenntnis Erkenntnis aus Ursachen sein müsse (vgl. Tract., S. 7, 13, 27, 28), und so die Aristotelische Forderung einer Erkenntnis aus Ursachen erst im rationalistischen Dogmatismus ihre systematische Begründung findet (vgl. Tr., S. 27), darauf kann hier nur kurz hingewiesen werden.

So führt der berühmte VII. Lehrsatz des II. Buches der Ethik zurück auf das gleich an den Anfang des Ganzen gesetzte Axiom (VI): „idea vera debet cum suo ideato convenire." Er sagt aus, daß der Zusammenhang der Wirklichkeit ein rationeller ist, daß die Wirklichkeit der Vernunft entspricht, daß es aber auch keine andere Vernunft gibt, als die strenge Notwendigkeit dieser Wirklichkeit. „Gottes Macht zu denken", drückt es Spinoza in seiner Sprache aus, „ist gleich seiner wirklichen Macht zu handeln; d. h. was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter folgt, das alles folgt in Gott in derselben Ordnung und derselben Verbindung aus der Idee Gottes objektive" (II. Buch, Pr. VII, corollarium).

Diese Auffassung des berühmten Lehrsatzes im Sinne des dogmatischen Rationalismus widerspricht der seit Fischer üblichen Deutung desselben im Sinne eines psychophysischen Parallelismus: Denken und Ausdehnung, Geist und Materie, soll dieser Lehrsatz besagen, sind zwei getrennte, aber immer zusammen auftretende und einander entsprechende Erscheinungen, „wo Ausdehnung ist, da ist auch Denken . . . wo Geist ist, da ist auch Materie" (Fischer, a. a. O. S. 375). Unser Lehrsatz weise, das ist die ziem-

lich verbreitete Auffassung, auf den Parallelismus zwischen dem Vorgang im Gehirn und der ihm entsprechenden Vorstellung des Bewußtseins hin.

Ich fasse daher zusammen, was mir gegen diese Auffassung, in der ich auch ein unhistorisches Hineininterpretieren eines modernen Standpunkts in Spinoza sehe, zu sprechen scheint.

Erstens sagt Spinoza ausdrücklich, daß es sich in bezug auf die Ideen und die Dinge (ideae et res) nicht um die Übereinstimmung zweier getrennter Erscheinungen handelt, sondern um „ein und dasselbe Ding, nur auf zwei Arten ausgedrückt". Zweitens setzt er die Ordnung und Verknüpfung der Ideen niemals der Ordnung und Verknüpfung der Körper (corporum), sondern immer nur der Ordnung der Dinge (rerum) oder auch der Ursachen (causarum) entgegen; den Zusammenhang der Ideen vergleicht er also mit dem Zusammenhang ihrer Gegenstände, nicht aber mit demjenigen der ihnen entsprechenden Gehirnvorgänge. Nun könnte man allerdings sagen, daß, da unser Körper nach Spinoza der unmittelbare Gegenstand unseres Geistes ist, nichts im Körper vorgehen kann, was nicht unser Geist erfaßte (Pr. XII, XIII, XXI). und daß so Spinozas dogmatische Annahme der Übereinstimmung zwischen Idee und ihrem Gegenstand ihn auch zur Annahme einer Übereinstimmung zwischen Gehirnvorgang und Bewußtseinstatsache führen mußte; der Parallelismus wäre dann jedenfalls nicht der ursprüngliche Sinn unseres Lehrsatzes, sondern würde sich erst in zweiter Linie daraus ergeben. Aber — und das ist das dritte und das schwerwiegendste Argument gegen die parallelistische Deutung von Spinozas Attributenlehre — unter Ideen, die den Dingen entsprechen, versteht Spinoza nicht individuelle Vorstellungen, wie sie sich in dem einzelnen Bewußtsein unter ganz individuellen Bedingungen bilden, sondern an sich wahre, absolut gültige Erkenntnisse: conceptus und nicht perceptiones (Buch II, Def. III), Ideen des Verstandes, welche bei allen Menschen gleich sind, und nicht körperlichen Erregungen entsprechende Bilder des Gedächtnisses und der Einbildungskraft (Buch II, Pr. XVIII, vgl. Buch I, S. 70): „unter Ideen verstehe ich nicht Bilder, wie sie auf dem Grunde des Auges, oder wenn man will, im Innern des Gehirns sich bilden,

sondern Begriffe des Denkens“ (II. Buch, Pr. XLVIII, Scholium); die solchen körperlichen Erregungen entsprechenden Bilder geben keine adäquate Erkenntnis, weder vom menschlichen Körper (Pr. XXIV) noch von den Außendingen (Prop. XXV, vgl. Tr. S. 26f.). Nur indem Spinoza an die Stelle der individuellen Vorstellung die adäquate, an sich wahre Idee setzt, kann er die Idee und den ihr entsprechenden Gegenstand für „ein und dasselbe Ding“ erklären.

Man wird aber wohl in keinem Sinne von Parallelismus sprechen können, wo nicht vom individuellen persönlichen Geist, der die notwendige Voraussetzung des Parallelismus bildet, die Rede ist; ein Analogon des letzteren wird man eher schon bei Leibniz finden, welcher der toten Welt Spinozas seine lebendige, von Persönlichkeiten erfüllte Welt entgegensetzt (ich spreche auch da noch bloß von einem Analogon des modernen Parallelismus, weil dieser letztere sich nicht ohne weiteres deckt mit dem rationalistisch-teleologischen Begriff der „prästabilierten Harmonie“).

Zwar macht Spinoza den menschlichen Geist zum Gegenstand eingehender Untersuchungen; aber dieser Geist ist nichts anderes als die Idee unseres Körpers („idea corporis“, Pr. XI, XII, XIII); und in demselben Sinne gibt es von jedem Körper eine Idee, so daß „alle Individuen, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt (animata) sind; denn von jedem Ding gibt es notwendig in Gott eine Idee“ (Pr. XIII, Scholium); was von der Idee des menschlichen Körpers, also dem menschlichen Geist gilt, das gilt notwendig von der Idee eines jeden Dinges; den Geist des Menschen zu erkennen, müssen wir die Natur seines Körpers untersuchen; der Mensch nimmt keine Sonderstellung in der Natur ein, dem komplizierteren Körper entspricht nur eine kompliziertere Idee, aber seinem Wesen nach kommt er allen Naturgegenständen gleich, denn von ihnen allen gibt es „eine Idee in Gott“.

So ist Spinozas „Alles ist beseelt“ nicht im Sinne von persönlicher Beseeltheit zu nehmen, sondern im Sinne einer allgemeinen Rationalität, es hebt nicht die ganze Natur zur geistigen Höhe des sich seines selbst bewußten Menschen, sondern es zieht den Menschen zur mechanischen Notwendigkeit der Natur herab, es heißt, in unsere Denkweise übertragen, „Alles ist tot“.

XIII.

Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute.

Von

Otto Baensch.

I.

Einführung.

Die Ethik Spinozas hat von jeher als großartiges Muster eines einheitlichen, in sich konsequenten Gedankenbaues fast uneingeschränkte Bewunderung gefunden.

In der Tat, wer sie kennen lernt, muß zuerst dem gewaltigen Eindruck der sich in ihr offenbarenden Kraft synthetischen Denkens erliegen.

Da heißt es dann: „Wenn irgend eine philosophische Lehre auf den Namen des Systems im engsten und strengsten Sinne des Worts Anspruch hat, so ist es die Lehre Spinozas. Durch eine eherne Notwendigkeit verbunden, schließen sich alle ihre Teile zu einem festgefügten Ganzen zusammen, und, wie von Ewigkeit her fertig, steht sie vollendet vor dem denkenden Beschauer. Von außen, durch Bestreitung ihrer Voraussetzungen, mag sie angreifbar sein; wer diese Voraussetzungen aber einmal zugegeben hat, ist für immer in den Kreis des Systems gebannt, denn es fehlt darin die forttreibende Kraft des geistigen Lebens: der Widerspruch.“

Die kalte Gleichmäßigkeit, die der mathematischen Betrachtung der Dinge schon an sich wesenhaft eignet, verstärkt sich dadurch zu dem Charakter lebloser eisiger Starrheit.

Beschäftigt man sich mit der Ethik längere Zeit und eingehend, so muß die Bewunderung noch wachsen. Es ist fast unglaublich, mit welcher Kunst die Begriffe so gebildet und definiert sind, daß der eine sich wie von selbst zum andern schickt; bis in die feinsten Einzelheiten ihrer Merkmale hinein spürt man die planvoll formende Hand eines Werkmeisters, der stets das Ganze des Gebäudes im Auge gehalten hat.

Indessen werden bei genauem Studium, wie es schließlich nicht anders sein kann, hin und wider auch Inkonsequenzen und Widersprüche sichtbar, nicht bloß in nebensächlichen Dingen, sondern sogar in Kernfragen des Systems.

Und wie die Risse und Sprünge in der Eisdecke eines zugefrorenen Stroms, durch die von unten Wasser empordringt, anzeigen, daß in der Tiefe der Strom sich noch bewegt und fließt, so lassen diese Inkonsequenzen und Widersprüche erkennen, daß in Spinozas Gedankenwelt sich doch noch nicht alles zum Starren gewaffnet hat, daß uns nicht nur Gewordnes, Fertiges, sondern auch Unvollendetes und Werdendes in ihr gegeben ist.

Gerade an solchen Punkten aber, wo ein logisches und sachliches Verständnis der Irrationalität des Gegenstandes wegen nicht möglich ist, hat es einen besonderen Reiz, sich diese Irrationalität auf dem Wege der historisch-psychologischen Betrachtungsweise verständlich zu machen. Für den Mangel der intellektuellen Befriedigung, die einem das System selbst nicht gewährt, sucht und findet man einen gewissen Ersatz in der Einsicht in den ursächlichen Zusammenhang, der ihn herbeigeführt hat.

Damit ist das Entstehungsmotiv der vorliegenden Arbeit gekennzeichnet, und zugleich auch das gegenseitige Verhältnis der ihre Teile ausmachenden beiden Abhandlungen zueinander. Die in der zweiten Abhandlung erörterten Probleme der spinozistischen Metaphysik boten den Anlaß zu der geschichtlichen Untersuchung, deren Resultate in der ersten niedergelegt sind. Spinozas eigentümliche Lehre vom Parallelismus der Attribute hat genetisch betrachtet ihre Wurzel in seinem Seelenbegriff, als dessen notwendige metaphysische Voraussetzung sie sich ihm analytisch ergab. Sollte also diese Lehre mit den in ihr enthaltenen Bedenklichkeiten historisch

verstanden werden, so war dies nur durch eine genaue Darlegung der Entwicklung von Spinozas Seelenbegriff zu ermöglichen. Es stellte sich dabei heraus, einmal, daß der Parallelismus der Attribute ein erst ziemlich spät charakteristisch ausgebildeter Bestandteil des spinozistischen Systems ist, und ferner, daß er eine viel komplexere Natur besitzt, als man sich das bisher zum Bewußtsein gebracht hat.

Vornehmlich in der Sonderung der unterschiedlichen in der Parallelismustheorie verbundenen Gedankenreihen und in der dadurch herbeigeführten weiteren Aufhellung dieser Theorie suchen die folgenden Ausführungen ihr Verdienst.

I. Die Entwicklung des Seelenbegriffs.

Die größte Schwierigkeit, der Spinoza sich gegenüber sah, als er es unternahm, die Metaphysik Descartes' in seinen strengen Pantheismus umzudenken, bestand in der Einordnung der Welt der geistigen Substanzen in die göttliche All-Einheit.

Mit der Welt der Körper war das leicht zu bewerkstelligen gewesen. Descartes hatte die einzelnen Körper zwar als Substanzen bezeichnet, ihnen aber von den in dem Begriff der Substanz steckenden Merkmalen der Selbständigkeit und der festen Abgeschlossenheit gegen anderes in der weiteren Ausarbeitung seiner der Atomistik abholden Naturphilosophie[1]) so gut wie nichts gelassen. Die einzelnen körperlichen Substanzen gelten ihm nicht als konstante Realitäten, sondern als trenn- und zusammenfügbare Teile der einen unendlichen Ausdehnung oder des Raums, wie er in den Prinzipien einmal geradezu sagt: „des Ganzen der körperlichen Substanz."[2]) Es kostete daher wenig Mühe, das Reich der Ausdehnung als einheitliches Ganzes der göttlichen Ursubstanz zum Attribut zu geben und die einzelnen Körper als durch Teilung und Weiderzusammensetzung entstandene vergängliche Modi dieses Attributes anzusehen.

Das Seelenreich dagegen ist für Descartes eine bloße Pluralität

---

[1]) Vgl. Princ. philos. II 20.

[2]) Ebd. II 21: „Wir erkennen ferner, daß diese Welt oder das Ganze der körperlichen Substanz in seiner Ausdehnung unbegrenzt ist."

streng voneinander gesonderter geistiger Einheiten, die kein Band unmittelbarer Beziehung zu einem höheren Ganzen verknüpft. Nur durch das Medium der Körperwelt, in die hineinzuwirken und von der Einwirkungen zu empfangen sie ein beschränktes Vermögen haben, können sie mit einander indirekt in Verkehr treten, aber diese Verbindung ist ihrem Wesen äußerlich. Hier fand also Spinoza die übergreifende Einheit und die bestimmte Form des die einzelnen Substanzen aneinander bindenden Zusammenhangs, die er brauchte, nicht schon, zu leichter Umbildung wohlbereitet, vor, vielmehr hatte er diese von sich aus ganz neu zu konstruieren.

Es liegt daher in der Natur der Sache, daß wir seine Lehre in bezug auf das Attribut der Ausdehnung uns von vornherein völlig durchgebildet entgegentreten und dann sich stets gleichbleiben, in bezug auf das Attribut des Denkens dagegen sich aus noch wenig ausgedachten Anfängen erst später zu einem definitiven Ergebnis festigen sehn; und es ist verständlich, daß die innere Gestalt des Attributs der Ausdehnung im Verlaufe dieser Entwicklung für die des Attributs des Denkens schließlich im eigentlichsten Sinne des Worts vorbildlich geworden ist.

Nachdem Descartes die völlige Heterogeneïtät von Physischem und Psychischem so eindrucksvoll zur Geltung gebracht hatte, verbot es sich von selbst, die Seelen in halb oder ganz materialistischer Weise in den Kausalzusammenhang der durchaus andersartigen Körperwelt hineinzugliedern. Um so mehr mußte für Spinoza die Verwandtschaft in den Vordergrund des Interesses treten, die Descartes der alten philosophischen und theologischen Überlieferung gemäß zwischen Gott als der unendlichen geistigen Substanz und den Seelen als endlichen Geistern hatte obwalten lassen. Es ist Spinoza gewiß von Anfang an unzweifelhaft gewesen, daß die Seelen aus transgredienten Wirkungen der Schöpferkraft Gottes zu inbleibenden Wirkungen und mithin auch zu Teilen des göttlichen Denkens oder Bewußtseins werden mußten.

Aber die schwierige Frage, auf die es vor allem ankam, war damit nicht schon beantwortet, sondern erst recht eigentlich gestellt: nämlich die Frage, in welcher Weise in dem Denkattribut die Seelen sich zu ihren Inhalten (Ideen, Wollungen usw.), zueinander

und zu diesem selbst verhalten sollten, und wie die Beziehung von Seele und Körper begreiflich gemacht werden konnte.

Spinoza hat diesem Problem oder dieser Reihe zusammengehöriger Probleme sehr sorgfältig nachgedacht und in der zu immer größerer Konsequenz fortschreitenden Durcharbeitung der gegebenen Lösung den tiefer und tiefer dringenden Scharfsinn seines Geistes glänzend geoffenbart; das Ziel, zu dem der von ihm betretene Weg hinführen mußte, hat er allerdings nicht ganz erreicht.[3])

Wenn man den kurzen Traktat auf die soeben formulierte Frage hin näher ins Auge faßt, so wird es ganz unverkennbar deutlich, daß Spinoza zunächst während der Abfassung und vor der letzten von ihm selbst besorgten Redaktion dieses Erstlings seiner uns erhaltenen Schriften[4]) den cartesianischen Seelenbegriff ziemlich unverändert übernommen hat, indem er nur den metaphysischen Ort der Seele in die Gottheit hineinverlegte und sie rein titulär von der Substanz zum Modus degradierte. Nach dieser seiner augenscheinlichen ersten Ansicht bringt das Denkattribut die einzelnen Seelenmodi hervor, und diese empfangen oder verursachen in sich die einzelnen psychischen Inhalte, als da sind: Ideen, Wollungen, Begierden, Gefühle. Bestehen bleibt also der Begriff der Seele als eines einheitlichen wirkungsfähigen Vermögens, doch ist dieses partikulare psychische Kraftzentrum keine substantial verselbständigte Schöpfung eines transzendenten Gottes, sondern eine inbleibende Wirkung, ein Modus der allgemeinen psychischen Kraft, die der göttlichen Substanz als Attribut zugehört.

Dieser Standpunkt ist im kurzen Traktat, wie er uns vorliegt, allerdings schon überwunden, aber es kommen darin noch Wendungen vor, die als Reminiszenzen an ihn betrachtet werden dürfen, und auch sachlich macht er sich noch stark genug bemerkbar.

In der einen Hinsicht wären die Stellen zu nennen, an denen der Verstand als inbleibende Ursache seiner Gedanken bezeichnet

---

[3]) Darüber handeln wir im zweiten Teil.

[4]) Ich nehme mit Freudenthal (Spinozastudien I in der Ztschr. für Philos. und philos. Kritik Bd. 108) an, daß der kurze Traktat in mehrfach überarbeiteter Gestalt auf uns gekommen ist.

wird;[5]) als solche müßte er diesen gegenüber das Prius, eine sie in sich erzeugende seelische Grundkraft sein, wogegen er nach der sonstigen, freilich erst in einer Anmerkung klar hervortretenden Lehre des kurzen Traktats,[6]) wie nach der aller übrigen Werke[7]) Spinozas ein bloßes Kompositum von Gedanken ist, kein Ganzes, das vor den Teilen vorhergeht, sondern ein solches, das aus den Teilen entsteht.

Wichtiger jedoch ist, daß wir die vorausgesetzte ursprüngliche Ansicht Spinozas in den Hauptbestand der Theorien des kurzen Traktats hineinwirken sehen. Obgleich wir nämlich unter diesen bereits die alsbald näher zu erörternde, von Spinoza weiterhin stets festgehaltene und nur immer strenger durchgeführte Auffassung der Seele als der Idee des Körpers im göttlichen Denken klar ausgesprochen finden, so gilt doch die sich aus dieser Auffassung mit Notwendigkeit ergebende engste Zusammengehörigkeit von Körper und Seele noch keineswegs unbedingt, sondern der Seele wird im Widerspruch zu ihr die Fähigkeit zugeschrieben, sich um ihren Körper „nichts zu bekümmern",[8]) ja sich von ihm „wie loszulösen",[9]) sich Gott als dem vollkommensten Erkenntnisgegenstand zuzuwenden, und damit die Unsterblichkeit des reinen Geistes zu erlangen.[10]) Hiernach besitzt die Seele also eine gewisse Eigenkraft und Selbständigkeit ihren Inhalten gegenüber; sie ist nicht

---

[5]) Vgl. kurzer Traktat (ich zitiere diesen nach Sigwarts Übersetzung, Freiburg und Tübingen 1869) I 2, 24. Dialog 1, 12. An letzterer Stelle sagt die Vernunft zur Begehrlichkeit (wie nach Freudenthal, Spinozastudien II a. a. O. Bd. 109 S. 1 richtiger anstatt „Begierde" zu übersetzen ist): „. . . das sagst du darum, weil du nur allein von der übergehenden und nicht von der inbleibenden Ursache weißt, welche keineswegs etwas außer ihr hervorbringt, wie z. B. der Verstand, der Ursache seiner Gedanken ist; weshalb er auch von mir, sofern seine Gedanken von ihm abhängen, eine Ursache und wiederum mit Rücksicht auf das Bestehen aus seinen Gedanken ein Ganzes genannt wird . . ."

[6]) K. T. II 16 Anm. 2; vgl. jedoch Dial. 2, 7. Siehe unsere Anm. 16.

[7]) Vgl. z. B. Eth. II 49 Anm., wo von dem Verstand als einem Inbegriff klarer und deutlicher Ideen die Rede ist (S. 93, 27 meiner Übersetzung).

[8]) K. T. II 20, 2 n. 2.

[9]) K. T. II 19, 14; 22, 5; 23, 1.

[10]) K. T. II 23, 2.

eigentlich, sondern sie hat die Idee des Körpers, wie es denn auch ein andermal heißt, „der Körper bewirke, daß die Seele ihn wahrnähme“,[11]) womit die Priorität der Seele deutlich zum Ausdruck gebracht ist.[12]) Und in der Seele entstehen dann aus den Ideen zwar, aber als ihnen nebengeordnete rein psychische, sich auf äußere Gegenstände nur der Tendenz, nicht dem Inhalt nach beziehende Wirklichkeiten die Affekte.[13]) Streng genommen ist die Seele demzufolge ganz wie bei Descartes ein dinghaft in sich abgeschlossenes, vom Körper relativ unabhängiges, geistiges Wesen, jedoch mit dem Unterschied, daß sie einer umfassenden geistigen Einheit als Modus eingereiht ist. Hauptsächlich aus diesem Unterschied ist dann aber die völlige Umbildung des Seelenbegriffs resultiert.

Spinozas spätere Seelenlehre, wie er sie teilweise schon im Text, in größerer Deutlichkeit in den Anmerkungen und dem zweiten Anhange des kurzen Traktats dargelegt, und in konsequentester Ausgestaltung in der Ethik vertreten hat, bringt als bemerkenswerteste Änderung gegenüber der eben geschilderten Anschauung den Verzicht auf die in dieser enthaltene Doppeltheit des Kogitationen hervorbringenden Kraftzentrums, indem sie die Seele als Mittelglied zwischen dem göttlichen Attribut und den einzelnen Bewußtseinsinhalten ausfallen läßt und die letzteren in direkte Abhängigkeit von der einen allgemeinen Denkkraft setzt. Die Gründe für diese Wandlung liegen einesteils in der Preisgabe des cartesianischen Freiheitsbegriffs, andernteils in der von Spinoza vollzogenen Kombination seiner Lehre vom Denkattribut mit der theologischen Lehre von der Allwissenheit des göttlichen Verstandes.

Die unverbrüchliche kausale Notwendigkeit, nach der in seinem Pantheismus alle Einzeldinge aus der göttlichen Substanz folgen, erlaubte es Spinoza nicht, die Freiheit des Willens beizubehalten, die ja schon Descartes selbst als mit der göttlichen Kausalität un-

[11]) K. T. II 19, 13; vgl. 19, 14: „Da nun das erste, was die Seele kennen lernt, der Körper ist . . .“ Ähnlich 22, 5.

[12]) Vgl. dagegen II 20 Anm. 3 n. 9: „Diese Idee (die Idee als Seele eines Dinges nach der späteren Seelenlehre) dann allein, ohne alle andern Ideen, betrachtet, kann nicht mehr sein, als nur eine Idee eines solchen Dinges, und nicht, daß sie eine Idee eines solchen Dinges hat.“

[13]) K. T. II 19, 10, 14.

vereinbar und daher als ein Wunder angesehen hatte.[14]) Auch ging es nicht an, der Seele als bloß endlichem Modus der unendlichen Substanz ein unendliches Vermögen zu wollen zuzuschreiben, wie Descartes unter seinen systematischen Voraussetzungen es allenfalls hatte tun können. Spinoza war deswegen gezwungen, dem Willen die Unendlichkeit zu nehmen und ihn ganz und gar in den strengen Kausalzusammenhang der Dinge einzufügen; und er leistete dies dadurch, daß er die einzelnen Wollungen als Folgeerscheinungen der Ideen faßte, wobei er sich immer noch eng genug an seinen großen Vorgänger anschloß, der selber der Meinung gewesen war, daß die Wollungen im Urteil, das heißt die Bejahungen und Verneinungen naturnotwendig einträten, wenn die rein vorstellungsmäßige Urteilsmaterie aus klaren und deutlichen Ideen bestand,[15]) und der nur den unklaren und verworrenen Ideen gegenüber dem Willen das Vermögen zugewiesen hatte, aus eigner freier Entschließung diese sei es zu bejahen, sei es zu verneinen, oder sich zurückzuhalten und damit das Urteil zu suspendieren. Waren nun aber die Wollungen im Urteil und ebenso die aus ihnen wieder folgenden Begehrungen von den Ideen hervorgebracht, so war die Seele als wirkendes Vermögen überflüssig geworden, und sie blieb weiter nichts, als der gleichgültige Schauplatz ihrer unmittelbar kausal aneinandergeketteten Inhalte. Einen solchen zu bilden genügte aber das Denkattribut selbst vollständig, und so konnte Spinoza den Begriff der Seele als eines wirkenden Vermögens überhaupt fallen lassen. Wie es scheint und in diesem Gedankenzusammenhang auch das natürliche war, hat er die Vermögenslehre zuvörderst in bezug auf den Willen und dann erst in bezug auf den Verstand aufgegeben.[16]) Wille und Verstand gelten ihm hinfort

---

[14]) Vgl. die bekannten Worte: Tria mirabilia fecit Dominus: creationem ex nihilo, voluntatem liberam, Deum hominem.

[15]) Vgl. ep. 1640 (Oeuvres de Descartes publ. par Adam et Tannery Paris 1897ff. III, 64): Mens nostra est talis naturae, ut non possit clare intellectis non assentiri. Vgl. auch Med. IV.

[16]) Daß der Wille ein Ens rationis sei, wird im Text des kurzen Traktats ausführlich dargelegt: vgl. II 16, 4, wo es zum Schluß heißt: „Da jedoch der Wille nur eine [allgemeine] Idee dieses oder jenes besonderen Wollens, und darum lediglich eine Weise des Denkens ist, ein Ens rationis und nicht ein

für bloße Sammelnamen einer Summe von Wollungen und von Ideen, für allgemeine Begriffe (notiones universales), denen als solchen nichts Reales entspricht.[17])

Der eigentlich durchschlagende Grund für Spinoza, die Seele zwischen dem Denkattribut einerseits und den einzelnen Ideen, Wollungen, Begierden und Gefühlen andrerseits auszuschalten, lag indessen wohl nicht so sehr in den sich aus dem Fortfall des Freiheitsbegriffes ergebenden Konsequenzen, als vielmehr in der Umgestaltung der traditionellen Lehre von der Allwissenheit Gottes, die durch die Hineinverlegung der endlichen Geister in die göttliche Substanz selbst herbeigeführt wurde. Spinoza konnte sich der althergebrachten Anschauung, daß der Besitz einer Erkenntnis von allem und jedem ein unbedingtes Requisit der unendlichen Vollkommenheit Gottes sei, nicht entziehen, und diese verlangte, daß das göttliche Denken Ideen von sämtlichen Attributen und deren Modifikationen habe, und mithin auch Ideen von den einzelnen Körpern. Ebenso wie diese direkt im Attribut des Denkens

---

Ens reale, so kann von ihm auch nichts verursacht werden, denn aus Nichts wird Nichts." Das gleiche gilt von der Begierde: siehe II 17, 5: „Und darum gleichwie wir in der Besprechung des Willens gesagt haben, daß der Wille im Menschen nichts anderes ist, als dieses und jenes besondere Wollen: so ist auch die Begierde in ihm nichts anderes, als dieses und jenes besondere Begehren . . ., indem die Begierde allgemein betrachtet nicht etwas ist, was realiter in der Natur ist, sondern sie ist allein von diesem und jenem besonderen Begehren abstrahiert; die Begierde also, die (da sie) nicht in Wahrheit etwas ist, kann auch nichts realiter verursachen." Vom Verstand wird das Entsprechende dagegen nur im Dialog 2, 7 in einem kurzen, in den Zusammenhang dort offenbar garnicht gehörigen und wohl erst später vom Redaktor (vgl. in bezug auf diesen Freudenthal a. a. O.) hineingeflickten Satze (welcher lautet: „aus allen Ideen, die ein Jeglicher hat, machen wir ein Ganzes, oder, was dasselbe ist, ein Ens rationis, welches wir Verstand nennen") gesagt, während an anderen Stellen, wie schon erwähnt (siehe unsere Anm. 5), der Verstand als inbleibende Ursache seiner Gedanken, mithin als Vermögen betrachtet wird. Erst II 16 Anm. 2 wird der Verstand in aller Deutlichkeit auf eine Linie mit dem Willen gesetzt und für ein bloßes Ens rationis erklärt, indem es dort heißt: „. . . Was mich angeht, so scheinen sie (nämlich Wille und Verstand) mir . . . allgemeine [Begriffe ‚universalia'] zu sein, und ich kann ihnen nichts Reales zuschreiben."

[17]) Vgl. z. B. Ep. 2, Eth. II 48 Anm., 49 Folgesatz u. Anm.

gesetzten Körperideen gehören aber auch zu dessen Modi die Seelen, und die Seelen haben ihrerseits wiederum gleichfalls ihre Ideen von den Körpern; zumal hat jede einzelne Seele eine konstant in ihr vorhandene und auf ihr ganzes Sein den tiefgehendsten Einfluß ausübende Körperidee, nämlich die Idee von ihrem eigenen Körper. Es lag angesichts dieses Sachverhalts sehr nahe, ja war eigentlich unvermeidlich, die in den Seelen befindlichen Ideen ihrer Körper mit den im göttlichen Verstande enthaltenen Ideen, die auch die zu den einzelnen Seelen gehörigen Körper ausdrückten, in eins zu setzen, und Spinoza hat diese sich von selbst aufdrängende Identifikation früh vollzogen. Wurde aber auf diese Weise der wesentlichste Inhalt der Seele, eben die Idee ihres Körpers zu einem Bestandstück des göttlichen Wissens erhoben, so war die Seele selbst als bloß sekundärer Träger dieser Idee nicht weiter mehr vonnöten, sie bildete nur noch eine unnütze Scheidewand zwischen dem Denkattribut und der Idee des Körpers. Spinoza hat diese Scheidewand denn auch sehr bald niedergerissen. Dabei gelang es ihm, von hier aus für die preisgegebene Annahme einer wenngleich nicht mehr geradezu als Substanz, so doch immerhin noch substanzialistisch gedachten Seele einen brauchbaren Ersatz zu finden.

Mit der Beseitigung des Begriffs der Seele als eines wirkenden Vermögens war den einzelnen Komplexen psychischer Inhalte die Stütze geschwunden, auf der sie sich zu einem besonderen Ganzen zusammengeordnet hatten. Es wurde deshalb notwendig, die Einzelseele trotz des Mangels einer dinglichen Unterlage in ihrer empirischen Einheit begreiflich zu machen. Diesem Erfordernis kam Spinoza dadurch nach, daß er, was bisher die Seele selbst leistete, dem ihr — von dem Zustande der Gottesliebe abgesehen — stets gegenwärtigen Inhalte übertrug, das heißt also der nunmehr im Denkattribut frei placierten Idee ihres Körpers. An Stelle der dinglichen Einheit der Seele ließ er die funktionale der ursächlichen Abhängigkeit der einzelnen psychischen Inhalte voneinander treten und setzte in den Mittelpunkt des solchergestalt zusammengehaltenen Ganzen die Idee des Körpers. Von nun an ist ihm die menschliche Seele die Idee des menschlichen Körpers mit den sich an diese kausal anschließenden Modis des Denkens.

Damit wäre der Standpunkt erreicht, dem wir Spinoza sich im kurzen Traktat (dessen Einzelausführungen zweifellos zu großem Teile chronologisch verschiedenen Ursprung haben)[18]) mehr und mehr annähern sehen. Wie wir schon vorher erwähnt haben,[19]) wird dieser Standpunkt in größerer Deutlichkeit entwickelt und begründet erst in den Anmerkungen und im zweiten Anhange des Traktats, aber auch bereits in den letzten Kapiteln des Textes als bekannt vorausgesetzt und, freilich noch nicht in seiner Reinheit, zum Fundament der dortigen Erörterungen gemacht, ohne daß sich in den vorangehenden Kapiteln eine Begründung auffinden ließe. Zwar wird in der Vorrede zum zweiten Teil und in den einleitenden Sätzen des ersten Kapitels der allgemeinste Anfang zu einer solchen gegeben, dann aber bricht die Gedankenreihe plötzlich ab,[20]) und es beginnt unvermittelt die Darstellung der Erkenntnisarten, die weder auf eine vorhergehende noch auf eine nachfolgende psychologische Ableitung hinweist. Auch nur die Andeutung einer Fortsetzung der angefangenen Begründung, auf die man zu treffen hofft, bleibt aus, und in Kapitel 19, 9ff. und den sich anschließenden Kapiteln wird dann mit einem Male von der Seele als der Idee des Körpers wie von etwas gesprochen, das dem Leser längst geläufig ist, während die dazwischen liegenden Auseinandersetzungen der Kapitel 1 bis 19 diese Auffassung der Seele nicht einmal indirekt erkennen lassen. Wahrscheinlich hat Spinoza, als er den kurzen Traktat mit dem Traktat über die Verbesserung des Verstandes zusammen herauszugeben beabsichtigte[21]) und ihn sich zu diesem Zweck wieder vornahm, bei dem Geschäft, seine neue Seelentheorie in den ersten Entwurf des kurzen Traktats hineinzuarbeiten, zunächst die Fertigung der letzten Kapitel in Angriff genommen, danach aber, weil er eine literarische Neuformung seines ganzen Systems überhaupt ins Auge faßte, von der vollständigen Durchführung jenes Planes abgelassen; und das zu diesem Zweck auf-

[18]) Siehe darüber Freudenthal a. a. O. I.

[19]) S. 337.

[20]) Vgl. Freudenthal a. a. O. I S. 272f.

[21]) Vgl. Gebhardt: Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Heidelberg 1905, S. 10.

gehäufte Material ist uns dann in den Anmerkungen und in der als zweiter Anhang gehenden psychologischen Skizze erhalten worden. Wir versuchen nun, uns mit Spinozas Ansicht vom Wesen und den Funktionen der Seele, wie er sie an den genannten Stellen darlegt, ein wenig näher vertraut zu machen.

Die göttliche Eigenschaft oder das Attribut des Denkens besitzt vermöge seiner Unendlichkeit eine Erkenntnis von allen und jeglichen Dingen, d. h. von allen andern Attributen und deren sämtlichen Modifikationen.[22]) Diese Gesamterkenntnis der gegenständlichen Welt ist der unendliche Modus des Denkattributs.[23]) Die in ihm enthaltenen Ideen der einzelnen Attribute und Modi entstehen durch Einwirkung der Objekte auf das Denkattribut, das sie auf den von außen erfolgten Anreiz hin seiner Natur gemäß in sich bildet.[24]) Es gehört zu jedem Objekt in der Welt der Dinge eine durch es veranlaßte Idee im Attribut des Denkens, die seine Erkenntnis ist und mithin seine formale Wesenheit objektiv in sich faßt; und diese derart zu ihm gehörige Idee macht die Seele des Objekts aus.[25]) Jede Modifikation jedes Attributs hat im Attribut des Denkens ihre Idee, die ihre Seele ist,[26]) und so ist die menschliche Seele die Idee des menschlichen Körpers.[27])

Der menschliche Körper ist als Modifikation des Attributs der Ausdehnung, wie alle Modifikationen dieses Attributs, eine bestimmte Proportion von Bewegung und Ruhe.[28]) Die Veränderungen, die

---

[22]) K. T. II Vorrede, Anm. 1 n. 4: „Ein vollkommenes Denken muß eine Erkenntnis, Idee oder Weise des Denkens haben von allen und jeglichen Dingen, die wirklich sind, sowohl von Substanzen als von Modis, nichts ausgenommen“ (Substanz hier = Attribut). Vgl. II 20 Anm. 3 n. 6, Anhang II 3, 4, 10.

[23]) Anhang II 10.

[24]) Anhang II 9. „Deshalb also besteht das Wesen der Seele allein darin daß eine Idee oder ein objektives Wesen in der denkenden Eigenschaft ist, das von dem Wesen eines Objekts ausgeht.“

[25]) K. T. II Vorr. Anm. 1 n. 6. „Diese Erkenntnis, Idee usw. von jedem besonderen Dinge, das zu wirklicher Existenz kommt, ist, sagen wir, die Seele eines jeden dieser besonderen Dinge.“

[26]) Anhang II 9. Siehe unsere Anm. 24.

[27] u. [28]) K. T. II Vorr. Anm. 1 n. 8 und 9: „Die Verschiedenheit derselben (der Körper) entsteht allein durch ein anderes und anderes Verhältnis von

ihn betreffen, spielen sich entweder innerhalb der seine Wesenheit ausmachenden Proportion ab, oder sie zerstören diese und damit ihn selbst. Die Veränderungen der ersten Art spiegeln sich in der Seele, als der Idee des Körpers, wieder,[29]) die der zweiten Art haben die Vernichtung der Seele, den Tod zur Folge.[30]) So ist die Seele aufs engste mit dem Körper vereinigt, seine Wirkung im Denkattribut, die mit ihm entsteht, ihn in allen Wandlungen, die er während der Zeit seines Bestehens durchmacht, begleitet und mit ihm vergeht.

Bewegung und Ruhe, wodurch dieses so und nicht so, und dies dies und nicht das ist.

Aus diesem Verhältnis von Bewegung und Ruhe kommt auch die Existenz dieses unseres Körpers; von welchem dann nicht minder als von allen andern Dingen eine Erkenntnis oder Idee in der denkenden Sache sein muß; und sofort [ist diese Idee] dann auch die Seele von uns.“ Vgl. Anhang II 14 und 15.

[29]) K. T. II Vorr. Anm. 1 n. 12.

[30]) Ebd. n. 14.

(Schluß folgt.)

XIV.

Antike Lichttheorien.

Von

Arthur Erich Haas.

Einleitung.

Unter den verschiedenen Zweigen der antiken Physik hat sich die Optik am frühesten zu entwickeln begonnen. Die großartige Fülle interessanter und teilweise so geheimnisvoller Lichterscheinungen, die sich am Himmel und in Spiegeln dem Auge des Beobachters darbot, die wunderbare Tatsache des Sehens und der Farbenempfindungen überhaupt mußten das Denken eines mit Phantasie so reich begabten Volkes, wie es die Griechen waren, schon frühe mächtig anregen, die auffallende Gesetzmäßigkeit der Ausbreitung und der Reflexion der Strahlen schon den ältesten Mathematikern eine Menge dankbarer Aufgaben liefern.

Als eine streng umgrenzte, selbständige Wissenschaft haben die Alten die Optik freilich nie gekannt. Sie befand sich im Gefolge zahlreicher Nachbarwissenschaften, deren Vertreter von ihrem Standpunkte aus die optischen Probleme behandelten. Die Naturphilosophen interessierte es, wie die Wirkung zwischen wahrgenommenem Objekte und empfindendem Subjekte zu erklären sei, die Psychologen beschäftigte der Vorgang der Wahrnehmung selbst, die Mediziner die Rolle, die beim Sehakte dem Auge zufällt; die Farbenlehre entwickelte sich ziemlich unabhängig von der übrigen Optik. Mit den Erscheinungen der Ausbreitung des Lichtes und der Spiegelung befaßten sich vor allem die Mathematiker,[1]) mit

---

[1]) Nur diesen Teil der Optik scheint man im Altertum mit diesem Namen belegt zu haben. In den Auszügen aus Geminus wird ausdrück-

der Perspektivik neben diesen auch die Maler. Die Gesetze der Schattenbildung wurden von den Astronomen im Anschlusse an die Betrachtung der Sonnen- und Mondesfinsternisse behandelt, ferner das Phänomen der atmosphärischen Refraktion. Den Erscheinungen des Regenbogens, der Nebensonnen und der Mondhöfe schenkten die Meteorologen ihre Aufmerksamkeit, die eigentümliche Linsenwirkung des Bergkristalls erwähnten die Mineralogen, und mancherlei optische Kuriositäten, wie Beispiele für außerordentliche Gesichtsschärfe, die Fähigkeit, bei Nacht zu sehen, eigentümliche Farbenwirkungen, die angeblich durch Spiegel bewirkte Verbrennung der feindlichen Flotte durch Archimedes[2]) u. a. befinden sich allenthalben in der antiken und byzantinischen Literatur verstreut.

So hängt denn auch die Geschichte der antiken Optik auf das engste mit der der Nachbarwissenschaften zusammen. In die Blütezeit der griechischen Philosophie fallen die Spekulationen über das Wesen des Lichtes und der Gesichtsempfindung, an denen sich namentlich Pythagoras (ca. 580—500), Heraklit von Ephesus (ca. 535—475), Anaxagoras aus Klazomenae (ca. 500—430) und sein Zeitgenosse Diogenes von Apollonia, Empedokles von Agrigent, (490—430), Leukipp (um 450), Demokrit von Abdera (ca. 470—370), Archytas von Tarent (ca. 430—365), Platon (427—347), Heraklides von Heraklea (um 350 v. Chr.) und Aristoteles (384—322) beteiligten. An sie knüpften später die Peripatetiker Straton von Lampsakus (um 270 v. Chr.), dessen Schüler Aristarch, Theophrast von Eresus (um 250 v. Chr.), dann Epikur (341—270), dessen Anhänger Hieronymus und T. Lucretius Carus (96—54), die Stoiker

---

lich die Frage nach dem Wesen des Lichtes als nicht zur Optik gehörig bezeichnet. (Bei Schöne, Damianos S. 24, 7: οὔτε φυσιολογεῖ ἡ ὀπτικὴ . .). Als Teile der Optik gibt Geminus die Optik im engeren Sinne an, die Katoptrik, das ist die Lehre von der Zurückwerfung der Strahlen, und die von ihm Skenographie genannte Perspektivik. Unter Dioptrik verstanden die Alten die Lehre vom Nivellieren.

[2]) Diese vermeintliche Tatsache hat namentlich im 18. Jahrhundert eine außerordentlich große Zahl von Untersuchungen hervorgerufen. Das gleiche gilt auch von dem angeblichen Einglase des Kaisers Nero, mit dem sich neben sehr vielen Fachschriftstellern bekanntlich auch Lessing in seinen Briefen antiquarischen Inhalts beschäftigt hat. Die Meinungsverschiedenheiten der Gelehrten bestehen bei beiden Problemen noch heute fort.

Zenon (um 300), Chrysippus (282—209), Apollodorus, Sphairos. L. Annaeus Seneca (2—66 n. Chr.) und andere an.

Mit der Anatomie des Auges beschäftigten sich schon die älteren Mediziner, namentlich Alkmaion von Kroton (6. Jahrh. v. Chr.), die Hippokratiker, Kallisthenes, ein Hörer des Aristoteles, und Herophilus (um 300 v. Chr.).[3] Mit dem großartigen Aufschwunge der Mathematik, den Euklid (um 300 v. Chr.) und Archimedes (287—212) herbeiführten, begann auch die Entwicklung der geometrischen Optik, als deren Vorläufer eine zuerst von Agatharch, dann von Demokrit und Anaxagoras ausgebildete und auf die Bühnenmalerei angewandte Perspektivik gelten kann.[4] Euklid und Archimedes haben selbst viel über Optik gearbeitet.[5] Ein Werk über Brennspiegel (περὶ πυρείων) verfaßte Apollonius von Perga[6] (um 200 v. Chr.), über Katoptrik schrieb auch Heron von Alexandria (1. Jahrh. v. Chr.?), der auch der Erfinder zahlreicher aus Spiegeln zusammengesetzter Apparate ist. Unter den Astronomen haben sich besonders Hipparch von Nicäa (um 150 v. Chr.), Kleomedes (um 50 n. Chr.), namentlich aber Claudius Ptolemaeus (70—147), wohl der bedeutendste Vertreter der antiken Optik überhaupt, mit den Problemen dieser Wissenschaft befaßt.

Aus dem späten Altertum sind besonders die die Physiologie des Sehens betreffenden Arbeiten des Arztes Claudius Galenus (2. Jahrh. n. Chr.), die mehr philosophischen Untersuchungen des

---

[3]) Chalcidius, c. 246.

[4]) Vitruv, de architectura, Vorrede zum 7. Buche.

[5]) Von Archimedes erwähnt Apuleius in seiner Apologie (c. 15) bei Besprechung der Spiegelwirkungen, daß er viele derartige Erscheinungen in einem umfangreichen Werke (volumine ingenti) behandelt habe. Ein Beweis aus diesem Werke hat sich in den Scholien zu Euklids Katoptrik erhalten (ed. Heiberg Nr. 7). Die von Gongava aus dem Arabischen übersetzte Abhandlung „De speculis comburentibus“ wird dem Archimedes nur fälschlich zugeschrieben. Daß ihn Klügel (in den Zusätzen zu Priestleys Geschichte der Optik) zum Verfasser einer optischen Schrift über die „Brechung des Kreises“ macht, hat wohl in einem Druckfehler seinen Grund, da Fabricius (in der Bibliotheca Graeca, B. IV, S. 549) als lateinischen Titel der Schrift περὶ σφαιροποιίας „de fractione (anstatt factione) circuli“ angibt.

[6]) Sie wird im fragmentum mathematicum Bobbiense erwähnt (Hermes Bd. 16 und Zeitschrift für Mathematik und Physik Bd. 28).

Peripatetikers Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) und seines Schülers Sosigenes, der Neuplatoniker Plotinus (204—243) und dessen Schülers Porphyrius, sowie des Priscianus, die geometrisch-optischen Schriften des Damianus von Larissa, des Theon (um 400) und des berühmten Baumeisters Anthemius von Byzanz (um 530) hervorzuheben.

Bei der Vielseitigkeit, die den Werken der Alten eigen war, ist wohl anzunehmen, daß die optischen Untersuchungen der angeführten Gelehrten in ihren Schriften vielfach zerstreut waren, andererseits aber auch optische Abhandlungen nur einzelne Bücher großer physikalischer Werke bildeten. So wissen wir z. B., daß sowohl Epikur als auch Chrysippus[7]) die Optik in dem zweiten Buche ihrer Werke über die Natur (περὶ φύσεως) behandelten. Aus diesem Grunde vermögen uns die namentlich bei Diogenes von Laërte angeführten Titel der physikalischen Schriften der Alten kein genügendes Bild ihrer Tätigkeit auf optischem Gebiete zu geben. Erhalten haben sich von Werken rein optischen Inhalts Euklids Optik samt einer Einleitung Theons und seine nur in späterer Fassung überlieferte Katoptrik, Herons Katoptrik in einer lateinischen Übersetzung unter dem Namen „Ptolemaei liber de speculis“, ein großer Teil der bis vor wenige Jahrzehnte für verloren gehaltenen Optik des Claudius Ptolemaeus, die wir ebenfalls nur in einer lateinischen Übersetzung besitzen, die selbst wieder nach einer arabischen angefertigt wurde (opticorum sermones quinque), die Optik des Damianos (κεφάλαια τῶν ὀπτικῶν ὑποθέσεων) und einige Bruchstücke aus Anthemios, die in Westermanns „Paradoxographen“ zusammengestellt sind; ferner die Farbenlehre des Aristoteles und die beiden vom Sehen handelnden Bücher des Plotin.[8])

---

[7]) Diogenes Laërtius, VII, 157.

[8]) Die Untersuchungen des Kleomedes über Strahlenbrechung befinden sich im vorletzten Kapitel seiner „Theorie der Kreisbewegung der Himmelskörper“ (κυκλικὴ θεωρία μετεώρων). Bruchstücke aus verlorenen optischen Werken sind das schon früher erwähnte fragmentum mathematicum Bobbiense, das aus der Zeit des Anthemius stammen dürfte, und ein Papyrus kurzen Inhalts, den Mariette 1869 in Sarrakah fand (Comptes rendus, Bd. 71, S. 465).

Von anderen optischen Schriften des Altertums sind uns nur noch einige Titel bekannt. Hierher gehören außer den schon erwähnten Werken des Archimedes und des Apollonius eines des Aristoteles (ὀπτικόν),[9]) ferner auf die Theorie des Sehens bezügliche Abhandlungen des Theophrast (περὶ ὄψεως, in vier Büchern),[10]) des Straton (περὶ ὄψεως),[11]) des Epikur (περὶ τοῦ ὁρᾶν)[12]) des Zenon (περὶ ὄψεως)[13]) und des Sosigenes (περὶ ὄψεως);[14]) einige Schriften, die sich vielleicht mit der Theorie der Abbilder und deren Widerlegung befaßten, von Demokrit (περὶ εἰδώλου ἢ περὶ προνοίης),[15]) des Theophrast (περὶ τῶν εἰδώλων),[16]) des Epikur (περὶ εἰδώλων),[17]) und des Heraklides (περὶ εἰδώλων);[18]) Farbenlehren von Demokrit (περὶ χροῶν),[19]) Theophrast (περὶ τῶν τὰς χρόας μεταβαλλόντων)[20]) Straton (περὶ χρωμάτων)[21]) und von Galen (περὶ χρωμάτων);[22]) eine perspektivische Abhandlung des Demokrit (ἀκτινογραφία).[23]) Werke über die Sinnesempfindung, in denen wohl die Theorie des Sehens

[9]) Diogenes Laërtius, V, 26. Klügel stellt im Anschluß an Nunnes, der eine alte lateinische Übersetzung einer Lebensbeschreibung des Aristoteles herausgab, die irrtümliche Behauptung auf, Aristoteles habe in diesem Werke gelehrt, daß der Sehstrahlenkegel sechseckig sei (s. Schneider, eclogae physicae, II, S. 234). Eine Optik des Aristoteles, und zwar ein Buch über die Spiegel, wird auch in dem Mathematikerverzeichnisse im Fihrist des Ibn Abî Jákûb an Nadìm erwähnt (Deutsch von H. Suter in der Zeitschrift für Mathematik und Physik, Bd. 37). Ferner werden dort die Polemik des Alexander von Aphrodisias gegen die verschiedenen Theorien des Sehens sowie ein Kommentar angeführt, den ein Theophroditos (?) zu einer Abhandlung des Aristoteles über den Regenbogen und die Mondhöfe (offenbar ist ein Abschnitt aus der Meteorologie gemeint) verfaßt haben soll.

[10]) Diogenes Laërtius, V, 49.

[11]) ib. V, 59.

[12]) ib. X, 28.

[13]) ib. VII, 4.

[14]) Themistius, de anima S. 61, 23 (ed. Heinze).

[15]) Diog. L. IX, 47.

[16]) Diogenes Laërtius V, 43.

[17]) ib. X, 28.

[18]) ib. V, 87.

[19]) ib. IX, 48.

[20]) ib. V, 44.

[21]) ib. V, 59.

[22]) de plac. Hipp. et. Plat., VI.

[23]) Diog. L. IX, 48.

im Vordergrunde stand, schrieben außer Aristoteles und Theophrast noch Demokrit, Straton, Kleanthes, Sphairos, Metrodorus und Porphyrius.[24])

Die vorliegende Arbeit soll sich mit der Geschichte desjenigen Problems der alten Optik befassen, das die Grundlage aller weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiete bildete und dem daher schon in den frühesten Zeiten die Forscher ihre Aufmerksamkeit schenkten.[25]) Es ist die Frage, auf welche Weise das Einwirken des sichtbaren Gegenstandes auf das Auge zu erklären sei — eine Aufgabe, um deren Lösung sich infolge ihrer Eignung zu rein spekulativen Untersuchungen fast alle Philosophenschulen in der ihnen charakteristischen Art bemühten. Im Vordergrunde sollen im Folgenden die Erscheinungen stehen, die in dem Zwischenraum zwischen Gegenstand und Auge eintreten; die Rolle, die dem Auge bei dem Sehvorgange zukommt, die rein psychologische und erkenntnistheoretische Seite des Problems sollen nur im Zusammenhange mit jener Frage erörtert werden.

---

[24]) ib. IX, 47; V, 59; VII, 174; VII, 178; Herculan. vol. VI; Nemesius, de nat. hom., c. 7.

[25]) Trotz der wichtigen Stellung, die gerade dieses Problem innerhalb der alten Optik einnahm, ist es doch in vielen geschichtlichen Darstellungen dieser Wissenschaft mit einer unglaublichen Nachlässigkeit behandelt worden. So schreibt — eine Aufzählung der Einzelheiten betreffenden Irrtümer würde zu weit führen — Priestley in seiner Geschichte der Optik die Bildertheorie dem Pythagoras, die stoische Theorie, die das Auge die von ihm gestaltete Luft wie einen Stab gebrauchen läßt, dem Epikur zu. Nach Wildes Geschichte der Optik soll hingegen Epikur ein „Ausströmen von Bildern aus dem Auge" angenommen haben. Von hier nahm offenbar dieser Irrtum seinen Weg durch andere Bücher. Er kehrt in etwas veränderter Gestalt (an die Stelle der unverständlichen aus dem Auge strömenden Bilder treten Sehstrahlen) in Mädlers Darstellung der Geschichte der Optik (in seiner Geschichte der Himmelskunde) und auch bei Hirschberg wieder, der in seiner Geschichte der Augenheilkunde ein ausführliches Kapitel einer neuen Darstellung der griechischen Optik widmet, Epikur sogar als Hauptvertreter der „Fühlfaden"-Theorie hinstellt und auch die Lehre Demokrits falsch wiedergibt. Auch was in Günthers Darstellung der alten Physik (in Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften, Bd. V/1) über die „Betastungstheorien" im allgemeinen und über die epikureische Lehre im besonderen gesagt wird, der die des Lucrez als eine grundverschiedene gegenübergestellt wird, ist zum großen Teil falsch.

Die Quellen für das geschichtliche Studium dieses Problems bilden in erster Linie die erhaltenen Abhandlungen derjenigen Denker, die selbständig darüber urteilten. Hieher gehören vor allem Platons Timaios (neben einigen minder bedeutenden Stellen in anderen Dialogen), des Aristoteles Schrift über die Seele (περὶ ψυχῆς II, 7), über die Sinneswahrnehmung und die wahrnehmbaren Gegenstände (περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητοῦ), Epikurs erster Brief an Herodot (bei Diogenes Laërtius X, 35—83), die in Herculaneum aufgefundenen Überreste des zweiten Buches seiner Physik (περὶ φύσεως β'), das vierte Buch des Lehrgedichtes „Über das Wesen der Dinge“ (de rerum natura) des T. Lucretius Carus, zwei Bücher aus den Enneaden des Plotin, und zwar das dritte Buch der psychologischen Probleme oder „über das Sehen“ (περὶ ψυχῆς ἀποριῶν τρίτον ἢ περὶ ὄψεως; IV. Enn., 5.) und das Buch „Über das Sehen oder den Grund der scheinbaren Verkleinerung entfernter Gegenstände“ (περὶ ὁράσεως ἢ πῶς τὰ πόῤῥω μικρὰ φαίνεται; II. Enn., 8); ferner die erhaltenen geometrisch-optischen Schriften des Euklid, Heron, Ptolemaeus und Damianos, schließlich das Proömium der Heronischen Pneumatik, das einiges aus der Stratonischen Lichttheorie enthält.

Die aus dem Altertum erhaltenen Schriften optischen Inhalts reichen selbstverständlich nicht aus, um ein vollständiges Bild der antiken Lichttheorien zu geben. Manche Denker, die eigenartige Ansichten hierüber aufstellten und vertraten, wie Demokrit, Chrysipp und Straton haben uns überhaupt keine eigenen Werke hinterlassen. Bei ihnen sind wir vor allem auf die Nachrichten angewiesen, die sich in doxographischen und biographischen Darstellungen, in polemisierenden und kommentierenden Schriften finden. Unter diesen kommen hier vor allem in Betracht: Theophrasts Bruchstück über die Sinnesempfindung und die wahrnehmbaren Gegenstände (περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν), eine geschichtliche Darstellung der Lehre von den Sinnesempfindungen bis auf Platon, die Placita des Aëtius (2. Jahrh. n. Chr.), die wir in den Fassungen Pseudoplutarchs, des Johannes von Stoboi (um 500 n. Chr.) und des Pseudogalen (περὶ φιλοσόφου ἱστορίας) besitzen, die Placita des Arius Didymus (1. Jahrh. v. Chr.), die sich ebenfalls bei Stobaeus finden, die in

zehn Büchern erhaltenen Lebensbeschreibungen berühmter Philosophen, verfaßt von Diogenes von Laërte (um 250 n. Chr.; περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων), der Kommentar des Chalcidius (5. Jahrh. n. Chr.) zu Platons Timaios (besonders der zehnte Abschnitt de visu; c. 236—248), der gewöhnlich einem Platoniker Alkinoos zugeschriebene Kommentar des Albinus (um 50 n. Chr.; λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων oder εἰσαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλάτωνος); unter den zahlreichen aristotelischen Kommentaren besonders die des Themistius (4. Jahrh. n. Chr.) und des Simplicius von Kilikien (um 500 n. Chr.) zu den Büchern über die Seele, der Kommentar des Alexander von Aphrodisias zu der Schrift über die Sinneswahrnehmung, ferner seine geschichtlich sehr wichtige Polemik gegen die verschiedenen Theorien des Sehens,[26]) die sich in dem zweiten Buche über die Seele (περὶ ψυχῆς β', auch de anima libri mantissa genannt) befindet.[27])

[26]) Es sind die Sehstrahlentheorie (πρὸς τοὺς δι' ἀκτίνων λέγοντας γίνεσθαι τὸ ὁρᾶν), die stoische Theorie einer Anspannung der Luft (πρὸς τοὺς διὰ τῆς τοῦ ἀέρος συνεντάσεως τὸ ὁρᾶν ποιοῦντας), die epikureische Theorie der Abbilder (πρὸς τοὺς διὰ τῆς τῶν εἰδώλων ἐμπτώσεως τὸ ὁρᾶν λέγοντας γίνεσθαι) und die platonische Theorie (πρὸς τοὺς διὰ τῆς ἀποῤῥοίας τῆς ἀπ' ἀμφοῖν τὸ ὁρᾶν λέγοντας). Daran schließt sich noch eine Widerlegung der Ansicht, daß das Licht körperlich sei (ὅτι μὴ σῶμα τὸ φῶς).

[27]) Eine ausführliche, oft zitierte Darlegung der Polemik Alexanders hat Zahlfleisch (im Archiv für Philosophie, Bd. 8 und 9) zu geben versucht. Bei seiner Arbeit ist vor allem sehr zu bedauern, daß es Zahlfleisch für ganz überflüssig hielt, anzuführen, wer denn eigentlich die bekämpften Theorien vertrat, und sich mit der falschen Angabe begnügte, es seien Vorgänger des Aristoteles gewesen — wie denn überhaupt die ganze Abhandlung eine völlige Unkenntnis der antiken Optik verrät. Anstatt Alexanders Einwände auf die angegriffenen Theorien zu beziehen, zu erwähnen, auf wen die bei Alexander vorgebrachten Einwände zurückgehen, unterzieht Zahlfleisch die Behauptungen des antiken Philolophen einer Überprüfung vom modernen Standpunkte aus. Daß dabei in die Arbeit die breitesten und überflüssigsten Ausführungen über jedermann bekannte Probleme der heutigen Optik hineingeraten sind, die mit dem Gedankengange Alexanders oft in gar keinem Zusammenhange stehen, erklärt sich vor allem daraus, daß Zahlfleisch viele Vokabeln falsch übersetzt, daher einen großen Teil der Behauptungen Alexanders gänzlich mißverstand und infolgedessen in sie oft einen Sinn hineininterpretierte, der im Urtexte mit keinem Worte angedeutet ist. Als die ärgsten Beispiele seien hier nur die Deutungen einiger Stellen erwähnt: Alexander (ed. Bruns) S. 129, 27—29:

Unter sonstigen Werken, in denen beiläufig einiges über die Theorie des Sehens gesagt wird, seien hier nur erwähnt: Zwei Briefe Ciceros (ad Atticum II, 3; ad familiares XV, 16), Senecas physikalische Untersuchungen (quaestiones naturales II, 8, 2), Plutarchs Tischgespräche (συμποσιακὰ προβλήματα), namentlich zwei Kapitel, in denen die Fragen erörtert werden, warum die Greise die Buchstaben aus der Ferne besser sehen und warum die Träume im Spätherbst am unzuverlässigsten sind (I, 8; VIII, 10), die „attischen Nächte“ des Aulus Gellius (um 150 n. Chr.; noctes Atticae, V, 16), die Apologie des Apuleius (um 150 n. Chr.; c. 15), die „Pyrrhoneïschen Grundzüge“ des Skeptikers Sextus Empiricus (Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις; III, 51), die Schrift des Claudius Galenus über die Lehren des Hippokrates und des Platon (περὶ δογμάτων Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος; B. VII), die Saturnalien des Neuplatonikers Macrobius (um 400 n. Chr.; VII, 14), die Metaphrase des Priscianus zu der Schrift Theophrasts περὶ αἰσθήσεως; unter den Werken der Kirchenväter die Schrift des Lactantius (um 300) über die Schöpfung Gottes (de opificio Dei; c. 8), die Schrift über den Bau des Menschen des Bischofs Gregorius von Nyssa (4. Jahrh.; περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου; S. 151, Migne) und sein Kommentar zum hohen Liede (ὁμιλίαι εἰς τὰ ᾄσματα τῶν ᾀσμάτων; S. 834, Migne), das Buch über die Natur des Menschen des Bischofs Nemesius von Emesa (um 400; περὶ φύσεως ἀνθρώπου, c. 7); das Realwörterbuch des Bischofs Isidorus von Hispala (7. Jahrh.; Originum s. etymologicarum ll. XX; XI, 1); die Schrift eines sonst unbekannten Mönches Meletius über den Bau des Menschen (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου; S. 1176—1177, Migne).[28])

I. Die Theorie der Sehstrahlen.

Als erste soll unter den verschiedenen Lichttheorien diejenige behandelt werden, die sich durch ihre Einfachheit am besten für

---

S. 130, 25—133, 3 (wo Hegemonikon, die stoische Bezeichnung des seelischen Zentralorganes als das „gesehene Objekt“ übersetzt wird); S. 133, 4—8; S. 134, 32—36.

[28]) Stellen aus anderen Werken, in denen ganz kurz nur auf eine bestimmte Theorie des Sehens hingewiesen wird, sind in den betreffenden Abschnitten angeführt.

unter den optischen Fachschriftstellern ihre Anhänger fand. Ihr eine mathematische Behandlung eignete und deshalb namentlich liegt die Vorstellung zugrunde, daß gewisse Lichtstrahlen, sogenannte Sehstrahlen,[29]) aus dem Auge strömen, und, auf die Körper fallend, diese dem Auge sichtbar machen.

Die Ansicht, daß unser Sehorgan feuriger Natur sei und Licht ausstrahle, ist jedesfalls älter als die optische Wissenschaft. Vergleiche zwischen einem schönen Auge und der Sonne oder einem leuchtenden Sterne finden sich wohl in den Dichtungen aller Völker,[30]) und daß diese Ansicht über das Auge auch in der Wissenschaft anderer Völker als der Griechen Eingang fand, beweist das Beispiel des altindischen Mediziners Suçruta, der der Linse, nach seiner Auffassung dem Hauptteile des Sehorgans, ein ewiges Feuer zuschrieb. Isidorus von Hispala leitet die lateinischen Bezeichnungen für die Augen oculi oder lumina davon ab, daß das Auge in seinem Innern Licht verborgen (occultum) habe und daß aus ihnen Licht (lumen) ausströme.[31])

So fanden denn ähnliche Anschauungen auch schon frühe Eingang in die griechische Philosophie. Pythagoras erklärte das Sehen durch eine heiße Ausdünstung, die von dem Auge zu dem Objekte strömt, infolge des Widerstandes, den sie bei dem Kalten findet, von den sichtbaren Gegenständen zurückgedrängt wird und so deren Empfindung zu dem Auge gelangen läßt.[32]) Des Pythagoras Ansicht wurde von seinen Anhängern weiter ausgebildet, so besonders von Archytas von Tarent, der an die Stelle der nicht näher bestimmten Ausdünstung Sehstrahlen setzte.[33]) Die Pythagoreer sind eigentlich die einzige Philosophenschule, die wir zu den Anhängern der Sehstrahlentheorie im engeren Sinne rechnen können. Die Vorstellung, daß aus dem Auge Strahlen dringen, teilten zwar auch viele andere, so namentlich Empedokles, der das Auge mit

---

29) ὄψις, ἀκτίς, visus, radius.

30) Auch ein alter griechischer Spruch nannte die Sonne das Auge der Welt (Chalcidius c. 237).

31) Etymol., XI, 1, 36.

32) Diogenes Laërtius, VIII, 29; Aëtius, IV, 13.

33) Apuleius, Apologia c. 15.

einer Laterne verglich, Alkmaion, der es aus Feuer bestehen ließ, Plato, die Stoiker u. a.; doch verbanden alle diese Denker mit der Vorstellung der Augenstrahlen noch die einer Wirkung des Objektes oder des dazwischen liegenden Mediums, während es doch als das Wesentliche der hier zu besprechenden Theorie angesehen werden muß, daß nach ihr die Gesichtsempfindung nur durch die Sehstrahlen „ohne jede Beihilfe von außen“ zustande kommt — sine ullo foris amminiculo, wie sich Apuleius bei Erwähnung der Ansicht des Archytas ausdrückt.[34]) Weit mehr als bei den Philosophen vom Fache fand die Sehstrahlentheorie ihre Anhänger im Kreise der Vertreter der mathematischen Wissenschaften, die sich durchwegs zu ihr bekennen. Am schärfsten spricht sie Hipparch, der berühmte alexandrinische Astronom (?), aus, der von den Augen entsandte Strahlen mit ihren Enden wie mit Händen die Körper der Außenwelt betasten und die Wirkung zu uns zurückkehren läßt.[35]) Euklid spricht diese Ansicht zwar nicht so deutlich aus; daß für ihn aber die Sehstrahlen jedesfalls mehr sind als bloß geometrische Linien zwischen Pupille und Gegenstand,[36]) geht namentlich aus der Einleitung hervor, die Theon zur Euklidischen Optik schrieb und in der er den großen Mathematiker sogar mehrere Gründe für die Richtigkeit der Sehstrahlentheorie vortragen läßt. Auch aus der ganzen Art der Konstruktionen erhellt es, die sich in manchen Fällen, so namentlich bei der Entwerfung der Spiegelbilder, viel einfacher gestalten ließen, wenn Euklid die Strahlen statt des Weges vom Auge zum Gegenstande den umgekehrten nehmen ließe. Auch der dritte der Optik vorausgeschickte Erfahrungssatz spricht deutlich dafür, demzufolge nur die Gegenstände gesehen werden, auf die Strahlen auffallen, die anderen dagegen nicht.

---

[34]) Sehr unsichere Nachrichten schreiben ähnliche Ansichten noch dem Parmenides (Aëtius, IV, 13), einigen Akademikern (ib.) und — dies wohl gewiß irrtümlich — den Peripatetikern (Chalcidius c. 238) zu. Auch was bei Aëtius, IV, 14 über die Erklärung der Spiegelwirkungen durch die Pythagoreer gesagt wird, dürfte auf ein Mißverständnis ihrer Behauptung zurückzuführen sein, daß die heiße Ausdünstung von allen sichtbaren Gegenständen zurückgedrängt werde.

[35]) Aëtius, IV, 13; Nemesius, de nat. hom. cap. 7.

[36]) Wie dies Hirschberg behauptet.

Auf Euklid ist es wohl zurückzuführen, daß die von ihm vertretene Theorie des Sehens bei den späteren geometrischen Optikern zur unbeschränkten Alleinherrschaft gelangte.[37]) Sie kehrt in der Heronischen Katoptrik wieder, Kleomedes und Ptolemaeus schließen sich ihr an und aufs entschiedenste Damianus, der eine Reihe von Beweisgründen für ihre Richtigkeit vorbringt. So baut sich das ganze System der wissenschaftlichen antiken Optik auf der Vorstellung der Sehstrahlen auf, die dadurch für die ganze weitere Entwicklung dieser Wissenschaft von der größten Bedeutung wurde.

Als die wesentlichste Eigenschaft der Augenstrahlen wird von allen, die sie annahmen, ihre Geradlinigkeit vorausgesetzt. Euklid nimmt sie als Axiom an;[38]) ob und wie Ptolemaeus sie näher erklärte, wissen wir nicht, da offenbar in dem verloren gegangenen ersten Buche seiner Optik davon die Rede war. Damianus erwähnt (c. 3), daß er einen experimentellen Nachweis für die geradlinige Ausbreitung der Sehstrahlen erbracht habe. Besonders interessant ist eine theoretische Begründung, die Heron und im Anschluß an ihn Damianus von einem teleologischen Standpunkte aus versuchten. Ihr liegt die Vorstellung zugrunde, „daß die Natur nichts vergeblich tue und sich niemals umsonst abmühe".[39]) Nach Heron (c. 2) und Damian (c. 3) ist der Sehstrahl deshalb gerade, weil er in dieser Gestalt den kürzeste Weg vom Auge zum Gegenstande zurückzulegen braucht. Mit diesem Argumente hat Heron auch einen Beweis des Reflexionsgesetzes erbracht, indem er zeigte, daß die Summe aus dem einfallenden und dem zurückgeworfenen Strahle nur dann ein Minimum darstellt, wenn Einfalls- und Reflexionswinkel gleich groß sind.[40])

---

[37]) Bei Alexander von Aphrodisias (in l. de sensu, S. 28, Wendland), Nemesius (de nat. hom. c. 7) werden daher die Vertreter der Geometrie im allgemeinen als die Anhänger dieser Theorie bezeichnet. Die Hypothese der Augenstrahlen wird fast überall dort erwähnt, wo vom Sehen überhaupt die Rede ist. Deshalb möge hier ein Hinweis auf die in den anderen Abschnitten angeführten Stellen genügen.

[38]) In den Erfahrungssätzen der Optik und Katoptrik.

[39]) Olympiodor, in Meteorol. III, 2: ὅτι οὐδὲν μάτην ἐργάζεται ἡ φύσις οὐδὲ ματαιοπονεῖ (vgl. Arist., de coelo, IV, 1).

[40]) Heron c. 4; Damian c. 14. Überarbeitet wurde der Heronische Beweis von Olympiodor (in Meteorol. III, 2). Von anderen Ableitungen des Reflexions-

Die Geschwindigkeit der Sehstrahlen wird als außerordentlich, ja unbegrenzt groß angenommen, und als Beweis hiefür von Heron (c. 2) und Damian (c. 13) angegeben, daß wir sofort den Himmel sehen, wenn wir die geschlossenen und gegen ihn gerichteten Augen öffnen.

Die Sehstrahlen treten in Gestalt eines Kegels aus dem Auge, der nach Ptolemaeus und Damianus (c. 5) von rechtwinkliger Öffnung ist; seine Spitze liegt innerhalb der Pupille.[41]) Daß er eine kreisförmige Öffnung hat, beweist Damian (c. 11) ebenfalls vom teleologischen Standpunkte aus, da in diesem Falle seine Basis das meiste fassen könne. Denn unter allen ebenen Figuren gleichen Umfangs hat ja der Kreis den größten Inhalt. Die Frage, ob die Sehstrahlen von einander durch Zwischenräume getrennt werden, wird von Euklid und Ptolemaeus verschieden beantwortet. Während sie dieser verneint, bejaht sie jener aufs entschiedenste und führt als Beweis für die Existenz der Zwischenräume an, daß man oft eine auf dem Fußboden liegende kleine Nadel oder manche Buchstaben in einem Buche nicht sehe, auch wenn man in die richtige Gegend blicke.[42]) Am besten sehen wir in der Achse des Kegels, namentlich dort, wo die Strahlen beider Augen zusammenfallen.[43]) Das rechte sendet die Strahlen mehr nach links und umgekehrt.[44])

Damit ein Körper deutlich erblickt werde, muß er nach Ptolemaeus[45]) imstande sein, den Sehstrahl festzuhalten, d. h. er muß hell, und zwar entweder selbst leuchtend oder von einem anderen Körper bestrahlt und körperhaft sein. Die Dinge sehen wir nur farbig, wie denn überhaupt die Farbenempfindung der wesentlichste Bestandteil der Gesichtswahrnehmung ist. Die Spiegelung erklärt sich daraus, daß manche Körper ein Eindringen der Sehstrahlen verhindern und sie daher zurückwerfen. Es ist

---

gesetzes kennen wir noch die des Euklid, der es aus einem anderen, ganz dasselbe sagenden, aber komplizierteren Erfahrungssatz ableitet (Katoptrik, § 1) und die des Archimedes (Scholien zu Euklids Katoptrik, ed. Heiberg, n. 7).

41) Damianus c. 11.

42) Theons Einleitung zur Optik.

43) Damianus, c. 9; auch Plutarch, quaest. conv., I, 8.

44) Nemesius, de nat. hom., c. 7.

45) ed. Govi (Turin 1885), S. 8.

dies eine Ansicht, die auch Heron (c. 3) vertritt. Je kompakter der Körper durch Politur ist, desto weniger Licht kann eindringen. Je poröser er ist, desto schlechter spiegelt er. Daß entfernte Gegenstände weniger deutlich gesehen werden als nahe, begründet Ptolemaeus damit, daß sich auf dem Wege die Sehkraft des Strahles beständig vermindere, indem er immer mehr von der Dunkelheit der ihn umgebenden Luft annehme.

Ein schwieriges Problem der Sehstrahlentheorie war die Frage, welche Beziehungen zwischen den Strahlen des Auges und denen sonst leuchtender Körper, wie der Sonne, bestehen. Wieso sieht man die Gegenstände besser, wenn Sonnenstrahlen auf sie fallen? Warum sieht man bei Nacht, wenn überhaupt, so doch viel schlechter als bei Tage? Warum erzeugen die Sehstrahlen nicht auch einen Schatten?[46]) Findet nicht eine Strahlung in doppelter Richtung statt, wenn wir unseren Blick auf selbst leuchtende Körper richten? Erwägungen solcher Art waren es wohl, die schon bei Empedokles und Platon die Theorie der Synaugie entstehen ließen. Die Anhänger der Lehre von den Sehstrahlen halfen sich über die schlimmsten Schwierigkeiten hinweg, indem sie Seh- und Sonnenstrahlen nur als verschiedene Gattungen des Lichtes im weiteren Sinne auffaßten. Die Gesichtsempfindung wird freilich nur von jener Gattung bewerkstelligt, objektiv und physikalisch aber verhalten sich Lichtstrahlen ganz gleich, ob sie nun von der Sonne herrühren oder vom Auge.

So werden in der euklidischen Katoptrik[47]) die für die Seh-

---

[46]) Daß Euklid diese Frage bejaht habe, könnte man aus der Heibergschen Übersetzung schließen (Studien über Euklid, S. 140, 11): „Dann bemerkte er (Euklid) dazu noch, daß die von dem in uns seienden Feuer ausgesandten Strahlen die Ursache dazu seien, daß einige der vorliegenden Gegenstände beleuchtet werden und Schatten werfen . . . .“. Im Urtexte heißt der Anfang der Stelle: ἔτι τε τῶν παρ᾽ ἡμῖν πυρῶν τὰς ἀποστελλομένας ἔφασκεν αὐγὰς αἰτίας εἶναι . . . Da nun unmittelbar vorher von Strahlen die Rede ist, die von der Sonne kommen (Z. 9: αἱ ἀπὸ τοῦ ἡλίου φερόμεναι ἀκτῖνες), so dürfte vielleicht eine richtigere Übersetzung durch den Ausdruck „Irdische Lichtquellen“ geliefert werden. Unter einer irdischen Lichtquelle wäre dann etwa ein angezündetes Feuer zu verstehen, von dem auch in dem nächsten Satze die Rede ist.

[47]) Im 30. (letzten) Kapitel, in dem gezeigt wird, daß ein Hohlspiegel die Sonnenstrahlen in einem Punkte vereinigt.

strahlen abgeleiteten Gesetze ohne weiteres auch auf Sonnenstrahlen angewendet, ohne daß die Berechtigung eines derartigen Verfahrens auch nur irgendwie begründet oder erwähnt wird. Auch in den erhaltenen Bruchstücken des Anthemius ist nur von Sonnenstrahlen die Rede. Ptolemaeus hat den Zusammenhang zwischen Licht und Sehstrahlen wohl am ausführlichsten behandelt und zwar, wie aus den ersten Worten des zweiten Buches zu ersehen ist, in dem leider verloren gegangenen ersten. Seine Anschauungen sind es vielleicht, die bei Damianus wiederkehren. Dieser beweist zwar aus dem Leuchten der Augen, daß die Sehstrahlen auch Licht seien, hält es aber trotzdem für notwendig, weitläufig zu zeigen,[48]) daß Sonnen- und Augenstrahlen denselben Gesetzen gehorchen: daß sich auch jene zeitlos ausbreiten, daß für sie dieselben Stoffe durchsichtig und undurchdringlich sind wie für die Sehstrahlen, daß beide die Färbung von Gegenständen annehmen, die sie durchdringen oder von denen sie zurückgeworfen werden, und daß auf beide das Reflexionsgesetz in derselben Weise Anwendung findet. Das letzte beweist Damianus damit, daß die Sonne auch in ihrem Spiegelbilde leuchtend sei.

Die Beweisgründe, die die Anhänger der Sehstrahlentheorie für deren Richtigkeit vorbrachten, bezogen sich zum größten Teile auf die Natur des menschlichen Auges. Daß dieses in seinem Innern Feuer enthalte, suchte Alkmaion durch die Tatsache zu erweisen, daß aus dem geschlagenen oder bewegten Auge Feuer heraussprühe.[49]) Eine wesentliche Stütze bildete für die Hypothese der Sehstrahlen der Hinweis auf Nachttiere, die auch in der Finsternis zu sehen vermögen — eine Fähigkeit, die auch manchen Menschen und von späteren Schriftstellern namentlich dem Kaiser Tiberius zugeschrieben wurde.[50]) Auch in der Gestalt der Augen erblickte man eine Bestätigung der Theorie. Euklid und Damianus[51])

---

48) c. 13.

49) Theoprast, de sensu, § 26; Aristoteles, de sensu, c. 2.

50) Damian, c. 2; Sueton, Tib. 68; Plinius, hist. nat. XI, 54; Dio Cassius B. 57, c. 2. Daß einige Lebewesen ein feines Licht aus ihren Augen strömen lassen, erwähnen u. a. auch Plutarch, quaest. conv. I, 8, 4; Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp. I, 14, 45; Plotin, 4. Enn., V., 7.

51) Jener in Theons Einleitung, dieser in c. 1.

wiesen darauf hin, daß mit Ausnahme des Auges alle Sinnesorgane hohl und zur Aufnahme von Dingen bestimmt seien, die von außen in sie gelangen. Nur das Auge sei konvex und kugelförmig. Schon dieser Umstand deute darauf hin, daß es nicht dazu geschaffen sei, etwas aufzunehmen, sondern etwas auszusenden.

Einwände gegen die Sehstrahlentheorie sind uns von Seite des Aristoteles[52]) und des Alexander von Aphrodisias[53]) bekannt. In der freilich mehr gegen Empedokles und Plato gerichteten Polemik weist Aristoteles vor allem darauf hin, daß man ja der Sehstrahlentheorie zufolge auch im Finstern sehen müßte — eine Schwierigkeit, die man nur durch gekünstelte Annahmen zu umgehen wußte. Plato tat es, indem er das Licht der Sehstrahlen im Finstern verlöschen ließ, während die von Damian und andern angeführten Beispiele der Nachttiere und des Kaisers Tiberius doch nur Ausnahmsfälle bleiben, die den aristotelischen Einwand gewiß nicht zu widerlegen vermochten. Auch daß sich das Auge nicht selbst sehe, spricht nach Aristoteles gegen die Strahlentheorie. Daß es im Dunkeln zu leuchten und bei rascher Bewegung Feuer aus ihm zu strahlen scheine, gibt Aristoteles zu, erklärt es aber durch eine Art Phosphorescenzwirkung, die man überhaupt an allem Glattem, so auch an den Köpfen einiger Fische beobachte.

Alexander, der diese Einwände teilweise wiederholt, weist besonders auf die Schwierigkeiten hin, die sich in betreff der Substanz der Sehstrahlen, ihres Zusammenhangs und ihrer Bewegung ergeben. Hinsichtlich des ersten Problems nimmt Alexander nur drei Möglichkeiten an, daß die Strahlen entweder aus Luft oder Licht oder Feuer bestehen. Im ersten Falle würden sie sich durch nichts von der äußeren Luft unterscheiden, im zweiten wäre nicht einzusehen, warum wir nicht bei Nacht ebensogut, ja noch besser als bei Tage sehen sollten, im letzten Falle müßten die Strahlen warm und brennend sein und im Wasser verlöschen, auch müßten wir dann besser nach oben als nach unten sehen, weil ja die natürliche Bewegung des Feuers (nach der Lehre des Aristoteles) nach oben

---

[52]) de sensu, c. 2.

[53]) De anima l. mant., ed. Bruns, S. 127—130; in l. de sensu, ed. Wendland, S. 28—30.

gerichtet sei. Das seien aber durchwegs Folgerungen, die mit der Erfahrung nicht übereinstimmten. Was die Frage nach dem Zusammenhange der Strahlen betrifft, so muß man entweder annehmen, daß die Strahlen zusammenhängend austreten — dann müßten sie ebenso wie Wasserstrahlen oder Flammen in eine Spitze auslaufen oder aber sich völlig zerstreuen — oder aber, daß sie bereits austreten, ohne untereinander zusammenzuhängen — dann müßten sie sich entweder wieder vereinigen, um sich dann abermals zu erweitern, oder aber, wenn sie sich nicht wieder zusammenschließen, große Teile des von ihnen umschlossenen Raumes unsichtbar lassen. Hinsichtlich der Bewegung der Sehstrahlen macht Alexander geltend, daß sie doch durch ein Leeres nicht hindurchgehen könnten, weil ein solches von der Welt abgesondert sein müsse, und durch einen anderen Körper gewiß nicht. Entscheide man sich aber für die dritte (nach aristotelischer Ansicht allein noch übrige) Möglichkeit der Antiperistasis (Platzvertauschung), so frage es sich, womit, falls man etwa ins Wasser sehe, das von den Lichtstrahlen verdrängte Wasser seinen Platz tauschen solle; mit dem Atem doch wohl kaum, da ja der größere Teil der Wassertiere gar nicht atme; falls es aber zur Pupille ströme, so müßte es einem Teile der Sehstrahlen den Austritt aus dieser versperren. Ähnliche Schwierigkeiten ergäben sich auch bei der Bewegung der Sehstrahlen durch die Poren eines durchsichtigen Körpers. Beachtenswerter als die bisher angeführten Einwände Alexanders, die viel Sophistisches an sich haben und nur vom Standpunkte der aristotelischen Physik aus betrachtet werden dürfen, sind seine übrigen. So gibt er namentlich zu bedenken, daß die Strahlen bei ihrer Feinheit doch leicht durch Wind oder rasch fließendes Wasser aus ihrer geradlinigen Bahn abgelenkt werden müßten, daß zwei einander gegenüberstehende Personen einander überhaupt nicht sehen könnten,[54]) daß es doch sehr unwahrscheinlich sei, daß wir in uns stets einen derartigen Vorrat an innerem Lichte haben, daß wir jederzeit Strahlen bis zu den Sternen senden können, und daß wir schließ-

[54]) Der Einwand ist allerdings nur dann berechtigt, wenn man zwischen den Strahlen keinen Zwischenraum annimmt, was aber doch Euklid tat.

lich, wenn das Sehen auf einer Bewegung der Strahlen beruhte, doch nahe Gegenstände rascher sehen müßten als weit entfernte, was in der Tat nicht geschehe.

II. Die epikureische Theorie der Abbilder.

Die Vorstellung, daß die erste Ursache der Gesichtsempfindung nicht in uns, sondern in den Gegenständen der Außenwelt zu suchen sei, daß also die die Wahrnehmung hervorrufende Bewegung gerade in der entgegengesetzten Richtung erfolge, als es die Sehstrahlentheorie lehrt, wurde von den Denkern begründet, die zuerst eine rein mechanische Welterklärung versuchten. Ihren Ursprung hat die zu besprechende Bildertheorie wohl in der Meinung des Empedokles, daß alle Körper beständig Ausflüsse aussenden, die in die Poren unserer Sinnesorgane eindringen und Empfindungen aller Art auslösen. An diese Annahme knüpften Leukipp und Demokrit an, die, die Ausflüsse näher bestimmend, lehrten, daß sich von den Körpern Abbilder dieser ablösen. Doch erst Epikur brachte diese Lehre in die Form, in der man sie als die eigentliche Bildertheorie zu bezeichnen pflegte. Empedokles nahm neben Ausflüssen doch noch Sehstrahlen an, die sich mit jenen vermischen sollen. Demokrit ließ die Abbilder nur die Luft gestalten und ihren Abdruck zum Auge dringen. Epikur ließ sowohl die Annahme einer Strahlung aus den Augen als auch einer vermittelnden Wirkung der Luft fallen und diese Abbilder direkt von den Gegenständen in das Auge gelangen.[55]) Seine Lehre vom Sehen ist wohl im wesent-

[55]) Die hierauf bezügliche Stelle bei Aëtius (IV, 13) wurde, bevor sie Diels richtig stellte, vielfach so gelesen, daß Demokrit und Epikur lehrten, daß das Sehen durch das Eindringen der Bilder zustande komme, überdies aber Strahlen vom Auge ausgehen, und nachdem sie den Gegenstand getroffen haben, wieder zum Auge zurückkehren. Aus den Parallelstellen bei Pseudogalen und Johannes von Damaskus ist ersichtlich, daß dieser auffallende Satz aus zwei gar nicht zueinander gehörigen zusammengezogen wurde und daß der zweite Teil der Behauptung nicht von den Atomikern, sondern von anderen Philosophen (offenbar den Pythagoreern, und nicht den Akademikern, wie dies Johannes von Damaskus überliefert) herrührt (cf. Diels, Doxographi Graeci, Proleg. S. 55). Von einer Beimischung der Augenstrahlen ist auch an keiner der zahlreichen Stellen die Rede, in denen die epikureische Bildertheorie erwähnt wird, und auch in der so ausführlichen Darstellung bei Lucrez wird auf sie nirgends hingewiesen. Die falsche Auffassung dieser Stelle verursachte

lichen von allen Anhängern seines philosophischen Systems geteilt worden. Lucrez schließt sich völlig an ihn an; von sonstigen Vertretern der Bildertheorie werden uns noch Catius[56]) und Hieronymus[57]) genannt. Eine Änderung der Theorie schreibt Aëtius dem Epikureer Timagoras zu, der an die Stelle der Bilder wieder den allgemeineren Begriff der Ausflüsse gesetzt haben soll.[58])

Daß indessen die epikureische Theorie des Sehens keineswegs auf die Atomistiker beschränkt blieb, ersehen wir aus den Schriften des Bischofs Gregorius von Nyssa. Er bezeichnet in seinem Kommentare zum hohen Liede[59]) die Vorstellung, daß sich von den Gegenständen Bilder ablösen und in unserem Auge die Gesichtsempfindung entstehen lassen, als diejenige Meinung, die die Fachgelehrten (οἱ τοιαῦτα φυσιολογεῖν ἐπιστήμονες) darüber hätten. Ja er teilt sie sogar selbst — so seltsam es auch erscheinen mag, daß sich ein Kirchenvater einer Ansicht der gerade von patristischer Seite so heftig bekämpften, ja verachteten epikureischen Sekte anschloß. Nur insoferne ist die ursprüngliche Ansicht bei Gregor verändert, als er wie die meisten Kirchenväter einen subjektivistischen Standpunkt hervorkehrt. Er läßt nicht die Bilder von selbst

wohl vor allem den schon in der Einleitung erwähnten Irrtum Wildes, der Epikur ein „Ausströmen von Bildern aus dem Auge" lehren ließ. In diesem Irrtum bestärkte ihn jedesfalls noch die unrichtige Deutung eines Ausdrucks im folgenden Kapitel des Aëtius, in dem von den Spiegelerscheinungen die Rede ist. Diese erklärten, wie es dort heißt, Demokrit und Epikur dadurch, daß die Bilder, „die von uns ausgingen" (ἅτινα φέρεσθαι ἀφ᾽ ἡμῶν), infolge der Zurückwerfung im Spiegel festgehalten würden. In diesem Zusammenhange sind selbstverständlich unter den Bildern die Abbilder unseres Körpers zu verstehen, die, falls wir uns im Spiegel betrachten, — und dies ist ja doch seine häufigste Verwendung — von ihm zurückgeworfen, in unser Auge gelangen. Wilde übersetzte dagegen ἀφ᾽ ἡμῶν „aus unseren Augen". (Ebenso undeutlich wie Aëtius drückt sich übrigens Apuleius in seiner Apologie, c. 15 aus: profectae a nobis imagines).

[56]) Cicero, ad fam. XV, 16.

[57]) Plutarch, quaest. conv. VIII, 10.

[58]) Bei Cicero, Acad. IV, 25 finden sich einige seiner Meinungen, die die physiologische Optik betreffen. Über seine Lichttheorie ist uns jedoch nichts bekannt. Auch in den erhaltenen Bruchstücken aus dem Werke des Metrodorus über die Wahrnehmungen findet sich nichts hierher Gehöriges.

[59]) Bei der Auslegung der Worte: „Deine Augen sind wie Tauben"; Migne, I, S. 834 D.

in das Auge gelangen, sondern vielmehr die Seele, die in erster Linie bei allen Sinnesempfindungen tätig sei, gleichsam die Bilder der Gegenstände an sich heranziehen.[60])

Den Kern der epikureischen Theorie bildet die Annahme, daß sich von der Oberfläche aller Körper in beständigem Flusse wie dünne Häutchen Abbilder[61]) der Körper loslösen, die, die Luft durchschwirrend, auch in unser Auge eindringen und in ihm die Gesichtsempfindung auslösen.[62]) Die außerordentlich zarten Bilder bestehen natürlich aus Atomen,[63]) da es ja außer diesen und dem Leeren nach der Ansicht der Epikureer nichts gibt. Die Atome des Bildes sind von derselben Beschaffenheit wie die des Gegenstandes selbst. Daraus erklärt es sich, daß uns leuchtende Gegenstände und namentlich die Sonne blenden, da ihre Abbilder aus feurigen Atomen bestehen, die im Auge bei ihrem Eindringen Schmerzen verursachen;[64]) daß selbst psychische Eigenschaften der Gegenstände auf die Bilder übergehen und von diesen wiedergegeben werden können, war Demokrits Ansicht.[65]) Die Atome der Bilder behalten die Stellung, die sie beim Verlassen des Gegenstandes

60) I., S. 151: ὁ νοῦς πρὸς ἑαυτὸν ἕλκει τῶν φαινομένων τὰ εἴδωλα; kurze Bemerkungen über den Bau und die Wirkungsweise des Auges finden sich auch noch I, 294 D—296 und I, 919.

61) εἴδωλα, συνιζήσεις, simulacra, imagines; Catius nannte sie spectra.

62) Außer bei Epikur (in den herculanensischen Fragmenten und in seinem Briefe an Herodot) und bei Lucrez wird die Theorie der Abbilder noch kurz beschrieben bei Aëtius IV, 13—14; Pseudogalen, hist. phil., 94—95; Alexander von Aphrodisias, de an. l. mant. (Bruns) S. 134—136; in. l. de sensu (Wendland) S. 56—57; Galen, de plac. Hipp. et Plat. VII, 5; Gellius, noct. Att. V, 16; Apuleius, Apol. c. 15; Macrobius, Sat., VII, 14; Chalcidius, c. 236; Nemesius, de nat. hom, c. 7; Meletius, de nat. hom., c. 2; ferner wird sie erwähnt bei Euklid, Opt. rec. Theonis, S. 148, 20 (Heiberg); Cicero, ad Att. II, 3; ad fam. XV, 16; de fin. bon. et mal. I, 6, 21; de nat. deor. I, 39; Seneca, quaest. nat., I, 5, 1; Plutarch, quaest. conv. I, 8; VIII, 10; de def. orac., c. 19; Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp., III, 51; adv. math., VII, 206; Plotin, IV. Enn., V, 2; Geminus (bei Schöne, Damianus) S. 24; Lactantius, de opif. Dei, c. 8; Arnobius, adv. gent., II, 7; III, 18; Gregorius von Nyssa (Migne) I, S. 151, S. 834 D; Boethius, de inst. mus., I, 1; Isidorus von Hispala, Etym., XI, 1.

63) Lucrez, IV, 110 ff.

64) Ibid., IV, 299—306. Daß uns die Sonne blendet, soll auch in der großen Fallgeschwindigkeit ihrer Abbilder seine Ursache haben.

65) Plutarch, quaest. conv. VIII, 10.

innehatten. Sie zerstreuen sich nicht wie Rauch und Dampf, weil sie nur an der Oberfläche als flache Gebilde entstehen und nicht wie jene aus dem Innern der Körper dringen.[66])

Die Bilder bewegen sich in gerader Linie nach allen Richtungen[67]) und durcheilen den Raum mit außerordentlicher, alle Grenzen übersteigender Geschwindigkeit. Diese erklärt sich vor allem aus der Leichtigkeit (der geringen Masse) der Bilder, für die daher nur eine geringe bewegende Kraft erforderlich ist. Überdies stellen sie ein so weitmaschiges, dünnes Gewebe dar, daß für sie der Widerstand der Luft äußerst gering ist und sie sich zwischen deren Atomen ungehindert durchbewegen können.[68]) Die Behauptung einer zeitlosen Ausbreitung sucht Lucrez noch durch die leicht zu beobachtende Erscheinung zu begründen, daß sich die Sterne des Himmels in demselben Augenblicke in klarem Wasser abspiegeln, in dem wir dieses in das Freie bringen.[69])

Trotz des geringen Widerstandes der Luft bleibt diese doch nicht ganz ohne Einfluß auf die Bilder. Daraus erklärt es sich, duß wir weder allzu nahe noch weit entfernte Gegenstände deutlich sehen können. Nach der Ansicht des Epikureers Hieronymus sind die Bilder noch ziemlich grob, wenn sie den Körper verlassen. Beim Durchgange durch die Luft werden die gröberen Teile ringsum abgebrochen und fallen ab, und nur die feineren bleiben übrig und dringen in das Auge.[70]) Daß aber bei größerer Entfernung

---

[66]) Lucrez, IV, 90—97.

[67]) Lucrez, IV, 600—602.

[68]) Lucrez, IV, 176—198; Epikur, de nat. II, 1—6; Diogenes Laërtius, X, 46—47.

[69]) Lucrez, IV, 199—215. Eine beweisende Kraft kann man dieser Erscheinung wohl schwerlich beimessen. Denn die Sterne beginnen doch nach der Ansicht Epikurs und des Lucrez nicht erst in dem Augenblicke Bilder zu entsenden, in dem man den Wasserspiegel in das Freie bringt, sondern sie tun es ununterbrochen und ganz unabhängig davon, ob ein menschliches Auge zu deren Aufnahme bereit ist oder nicht. Es bewegen sich also an der Stelle, an die man das Wasser bringt, schon vorher Abbilder der Sterne, die dann, falls der Spiegel ihnen in den Weg gestellt wird, von diesem natürlich zurückgeworfen werden. Über die Größe der Zeit aber, die die Abbilder zur Zurücklegung des Weges von den Sternen bis zu uns brauchten, gibt der Versuch gar keinen Aufschluß.

[70]) Plutarch, quaest. conv. I, 8. Diese Theorie soll eine Erklärung der

abermals Undeutlichkeit eintritt, hat nach Lucrez seinen Grund darin, daß die Bilder auf dem weiten Wege abgestumpft werden.[71]) Das ist auch die Ursache der bei alten Schriftstellern so oft erwähnten optischen Täuschung, daß viereckige Türme aus der Ferne betrachtet rund erscheinen. Auch Plutarch läßt in den Tischgesprächen[72]) Favorinus in Erweiterung der Bildertheorie behaupten, daß im Spätherbste die Bilder in der unruhigen Luft leicht verwischt und unklar würden.

Treffen die Bilder auf einen festen Körper, so ergeben sich drei Möglichkeiten. Durch Glas und andere durchsichtige Körper setzen sie ihren Weg ungehindert fort, von rauhen, wie Felsen oder Holz werden sie zerrissen, von glatten werden sie zurückgeworfen.[73]) Eine Deutung des letzten Phänomens war vom epikureischen Standpunkte aus sehr schwierig, und Lucrez muß auch zu sehr gekünstelten Annahmen greifen, um zu erklären, wieso im Spiegel rechts und links vertauscht seien und warum wir uns im Spiegelbilde überhaupt von vorne und nicht von rückwärts sehen, wie es doch nach der Bildertheorie zu erwarten wäre. Das Bild wird nach der Meinung des Dichters auf der Seite, mit der es auf den Spiegel trifft, plattgedrückt, so daß die Formen auf der rückwärtigen Seite, und zwar unter Vertauschung von rechts und links, wieder zum Vorschein kommen — wie man dies auch an noch feuchten Kreidemasken beobachten könne, die man gegen einen Pfeiler werfe.[74]) Ob die Bilder vor dem Stoße rückwärts platt sind, oder ob Unebenheiten ohne Einfluß auf die Beschaffenheit des neu entstehenden Bildes bleiben, wird von Lucrez nicht angegeben.

Dringen die Bilder in unser Auge ein, so rufen sie die Gesichtsempfindung hervor. Daß wir den Eintritt eines einzelnen Bildes nicht wahrnehmen, erklärt sich aus der unglaublichen

Weitsichtigkeit der Greise geben, die nach dem Gesagten und infolge der geringeren Kraft und größeren Reizbarkeit ihrer Augen diese weiter weg vom Gegenstande entfernen müssen als Normalsichtige.

[71]) Lucrez, IV, 353—363; Sextus Empirius, adv. math. VII, 206.

[72]) VIII, 10.

[73]) Lucrez, IV, 145—175; V. 160 und 165 hat die Lesart „vitrum“ wohl mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die übliche „vestem“.

[74]) Lucrez, IV, 292—325.

Schnelligkeit, mit der stets wieder neue Bilder an die Stelle der abgelösten treten.[75]) Die Zeit, die zwischen dem Eindringen zweier aufeinanderfolgender Bilder verstreicht, ist viel zu gering, um das Gefühl einer Diskontinuität in uns entstehen zu lassen.[76]) Daß wir nicht nur die Gestalt der Körper, sondern auch ihre Entfernung erkennen, rührt daher, daß jedes sich ablösende Bild erst die Luftschicht fortstößt, die sich zwischen ihm und dem Auge befindet, und diese Luft unsere Pupille leicht berührt. Ihre Menge liefert dann einen Maßstab für die Entfernung eines Gegenstandes.[77])

Nicht nur die Gesichtsempfindungen, sondern auch die Vorstellungen der Phantasie, die Traumbilder und auch die Geistererscheinungen werden von den Epikureern auf die Abbilder zurückgeführt.[78]) Diese können sich auf dem Wege verändern und andere Formen annehmen, ja aus sich selbst entstehen. Auch können sich verschiedene zu einem einzigen Ganzen vereinigen und durch eine derartige Vermischung kommen dann die Bilder eines Zentauren oder anderer Wundergestalten zustande, welchen Bildern gewiß kein wirklicher Gegenstand, von dem sie sich abgelöst hätten, entspricht.[79]) Namentlich solche Bilder, die zu schwach sind, um in das Auge zu dringen, gelangen durch die feinsten Poren in unser Inneres, und auf sie sind alle Vorstellungen unserer Einbildungskraft zurückzuführen. Auch die Gestalten, die uns im Traume erscheinen, sind

---

75) Epikur nennt diesen Vorgang (Diog. L. X, 48) ἀνταναπλήρωσις.

76) Diogenes Laërtius X, 48; Lucrez, IV, 256—264. Weshalb F. Höfer (Zur Lehre von der Sinneswahrnehmung im 4. Buche des Lucrez, Programm von Seehausen, 1872) aus den Versen IV, 98ff. schließt, daß wir bei Spiegelbildern, und zwar nur bei diesen, die Abbilder selbst sehen, ist aus der angeführten Stelle schwer ersichtlich. Von den beiden Übersetzungen der Worte „visum reddere“: „den Gegenstand wiedergeben“ und „selbst sichtbar werden“ dürfte an der betreffenden Stelle die erste richtiger sein.

77) Lucrez IV, 244—255. Man muß also annehmen, daß die Zeit, die das Bild zur Zurücklegung des Weges braucht, geringer ist als die Pause zwischen der Ablösung zweier aufeinander folgender Bilder.

78) Die Beseitigung der Geister- und Dämonenfurcht war ebenso der besondere Zweck der Bildertheorie, wie die des Aberglaubens und der Todesangst Aufgabe der gesamten epikureischen Physik war. Lucrez spricht dies besonders deutlich am Anfange des vierten Buches aus.

79) Lucrez IV, 129—140; 724—748. Diogenes Laërtius X, 48.

nur Abbilder. Daß sie sich auch zu bewegen scheinen, erklärte Demokrit dadurch, daß er den Abbildern dieselben seelischen Eigenschaften zuschrieb, wie ihren Gegenständen, während Lucrez nur eine rasche Aufeinanderfolge der einzelnen Bilder (etwa wie bei einem Kinematographen) annahm.

Eine so phantastische, teilweise so unwissenschaftliche Theorie, wie es die Lehre von den Abbildern, namentlich in ihrer Fassung durch Lucrez, war, konnte nur in sehr naiven Beweisgründen eine Stütze finden. Der Hinweis auf ähnliche Erscheinungen in der Natur, mit dem Lucrez die Annahme der Abbilder zu rechtfertigen suchte,[80]) ist wohl selbst im Altertume kaum Gegenstand eines wissenschaftlichen Streites geworden. Die Absonderung des Rauches vom Holze, der Wärme vom Feuer, die Abstreifung der Häute von neugeborenen Kälbern und von Schlangen werden besonders als derartige Analogien angeführt. Auch die Beobachtung, daß im Theater alles von der bunten Farbe aufgespannter Tücher übergossen scheint, spricht nach Lucrez für die Richtigkeit seiner Annahme. Das einzige wertvolle Argument, das die Epikureer vorzubringen wußten, war die Analogie mit den übrigen Sinnesorganen, die durchwegs Eindrücke von außen empfingen.

Die Bildertheorie ist im Altertume wohl nicht minder heftig bekämpft worden als die übrigen physikalischen Lehren der epikureischen Schule, die durch ihr atomistisches System ganz vereinzelt dastand und Angriffe von allen Seiten zu ertragen hatte. Daß es Gegner gab, die in „sophistischer“ Art den Bildern Epikurs überhaupt jede Beweglichkeit absprachen, da sie eine solche nur festen Körpern zuschrieben, ist aus einer Stelle in den herkulanensischen Fragmenten[81]) zu schließen. In dem zweiten Buche der Naturlehre Epikurs wurden auch Einwände besprochen, die sich auf die Zusammensetzung der Bilder bezogen und sich namentlich mit der Frage beschäftigen, ob allen Bildern die gleiche Dichte zukomme und ob ihre Leichtigkeit in einem inneren Hohlraume ihre Ursache habe. Der Gedankengang der Darlegung läßt sich indessen infolge der großen Zahl und des großen Umfanges der Lücken nur schwer

---

80) IV, 54—86.

81) De nat. II, col. 5.

wiederherstellen.[82]) Die uns bekannten Einwände haben sich namentlich bei zwei Schriftstellern der späteren Zeit erhalten, bei Alexander von Aphrodisias und Macrobius.

Alexander[83]) tadelte an der epikureischen Theorie vor allem, daß sie keine genügende Erklärung dafür zu geben vermöge, wieso wir die Größe, die Entfernung und die Farben des gesehenen Objektes erkennen. Man müsse entweder annehmen, daß wir Bilder nur in der Größe des Sehloches empfangen oder die Bilder zusammengerollt durch die Pupille gehen, wobei aber ihr Zusammenhang sehr verschoben werden müßte. Daß ein so zartes Bild eine oft außerordentlich große Menge Luft (die als Maßstab der Entfernung gilt) vor sich herstoßen könne, sei sehr unwahrscheinlich, wie es denn überhaupt nicht zu erklären sei, daß die Bilder im Sturme und beim Auftreffen auf harte Spiegelflächen ihren Zusammenhang bewahren. Auch sei es nicht ersichtlich, warum sie hinter dem Spiegel erscheinen, an einem bestimmten Punkte stillestehen und nicht wenigstens eine kurze Zeit noch sichtbar bleiben, wenn sich die Person, die sich im Spiegel beschaute, entfernt hat. Die Gegenstände müßten sich schließlich rasch auflösen, wenn sie unaufhörlich Abbilder nach allen Richtungen senden, und es sei schwer, zu ersehen, woher ein Ersatz kommen solle und wo überhaupt die in das Auge gedrungenen Bilder aufbewahrt werden sollen.

Bei Macrobius[84]) kehren die Einwände wieder, die sich auf den Zusammenhang der Atome der Bilder und das farbige Sehen beziehen. Er weist ferner auf den Widerspruch zwischen der Theorie und den Spiegelerscheinungen hin und wendet sich auch gegen eine Hauptschwäche der Lehre von den Abbildern, die jedesfalls darin lag, daß sie keine hinreichende Erklärung für das Zustandekommen eines Gesichtsfeldes zu geben vermochte. Sie behauptete nur, daß sich von der Oberfläche der Körper Abbilder loslösen; ob dies aber auch von den einzelnen, innen gelegenen

---

[82]) Die Ergänzungen, die Rosini in seinem Kommentar liefert, scheinen sehr willkürlich zu sein.

[83]) De an. l. mant., S. 134—136 (Bruns).

[84]) Saturnalien VII, 14.

Teilen der Körper gelte, wie es sich bei einem Aggregate von Körpern verhalte, das aus der Ferne dem Auge wie ein einziger Körper erscheine, konnte sie nicht entscheiden; ob sich ein Abbild von einem ganzen Heere loslöse, oder etwa, wie Macrobius einwendet, von jedem der tausend Soldaten ein einzelnes und dann unser Sehorgan erreiche. Macrobius hält es für ganz unverständlich, wie in dem Augenblicke, in dem wir den Blick auf eine Landschaft richten, gleich ungezählte Bilder in unser so kleines Auge eindringen sollen.

Die Schwierigkeit einer Erklärung dafür, daß sich die bisweilen doch gewiß sehr großen Bilder auch durch kleine Öffnungen durchbewegen müssen, hebt auch Cicero hervor, der in einem Briefe an Atticus[85]) in humoristischer Weise die praktische Bedeutung schildert, die lichttheoretische Untersuchungen für Fragen des Fensterbaues haben können. Ganz besonders aber erregte seine Spottlust die Identifizierung der Phantasiebilder und der Abbilder und die Vorstellung, daß die Seele die Kraft haben sollte, Abbilder aller möglichen Gegenstände herbeizuzitieren; ob denn wohl, wenn er an die Insel Britannia denke, dann gleich ein Abbild des ganzen Landes herbeigeflogen käme.[86])

Außer den bisher angeführten ist noch besonders ein Einwand Euklids bemerkenswert, der auf die mit den Vorstellungen Epikurs ganz unvereinbare Tatsache hinweist, daß sich oft ganz nahe Gegenstände unserer Wahrnehmung entziehen. Er gibt hierfür die schon früher erwähnten Beispiele der auf dem Fußboden liegenden Nadel und der Buchstaben in einem Buche an.[87]) Allgemein und ohne Aufzählung ihrer einzelnen Schwächen wenden sich auch Plutarch,[88]) Galen[89]) und Lactantius[90]) gegen die Lehre von den Abbildern.

III. Demokrits Theorie der Luftabdrücke.

Mit der von den späteren Atomikern vertretenen Theorie des

[85]) Ad Atticum II, 3.
[86]) Ad fam. XV, 16.
[87]) Theons Einleitung.
[88]) De def. orac., c. 19.
[89]) De plac. Hipp. et. Plat., VII, S. 615 ff. (Müller).
[90]) De opif. Dei, c. 8.

Sehens stimmt in der Grundvorstellung der Abbilder die Theorie überein, die Demokrit schuf. Obwohl älter als die Lehre Epikurs, ist sie doch jedesfalls komplizierter, andererseits aber auch unserer heutigen Auffassung insoferne näher, als Demokrit im Gegensatz zu seinem Schüler es für unmöglich hielt, daß die Abbilder der Gegenstände ihren Weg ungehindert durch die Luft nehmen könnten. Er ließ daher die Abbilder nicht selbst in das Auge gelangen, sondern nur einen Abdruck (ἀποτύπωσις), den sie in der Luft, wie ein Siegel im Wachse, erzeugen, und ließ auf diese Weise die Gegenstände sich im wässerigen Auge abspiegeln.[91]) Demokrit hält indessen die Luft keineswegs für ein zum Zustandekommen des Sehens unumgänglich notwendiges Medium, wie dies Aristoteles und die Stoiker taten; er sieht sie im Gegenteil als ein Hindernis an.[92]) Er meint daher, daß die Deutlichkeit der Abdrücke mit wachsender Entfernung abnehme und wir eine am Himmel kriechende Ameise sehen müßten, wenn der Zwischenraum nicht von Luft erfüllt wäre.[93]) Daß wir im Finstern nicht sehen, erklärte er durch die Annahme, daß die Sonne erst die Luft verdichten müsse, wenn diese die Abdrücke festhalten solle.[94])

Ob Demokrits Lehre auch später Anhänger fand, oder ob sie völlig durch die epikureische Lichttheorie verdrängt wurde, wissen wir nicht. Nur Aëtius[95]) berichtet mit wenigen Worten von einer teilweise ähnlichen Theorie des Aristarchos, die eine vermittelnde Stellung zwischen der Demokrits und Stratons eingenommen zu haben scheint.

---

[91]) Am ausführlichsten wird die Theorie Demokrits bei Theophrast, de sensu, §§ 50—54, und von Aristoteles, de sensu, c. 2, und de an., II, 7, dargestellt. Ferner erwähnen sie, teilweise unvollständig, Aëtius, IV, 13—14; Pseudogalen, hist. phil., 94—95; Diogenes Laërtius, IX, 44; Cicero, de fin. bon. et mal., I, 6, 21; Plutarch, quaest. conv., VIII, 10; Plotin, 4. Enn., V, 3; VI, 1; Macrobius, VII, 14; Chalcidius, c. 236; Alexander von Aphrodisias, de sensu, S. 24 (Wendland); Themistius, S. 62 (Heinze).

[92]) Manche der alten Schriftsteller, wie Cicero, Macrobius und die Doxographen, assen deshalb seine Ansicht von einer vermittelnden Wirkung der Luft ganz unerwähnt und identifizieren die Theorien Demokrits und Epikurs völlig.

[93]) Aristoteles, de anima, II, 7.

[94]) Theophrast, de sensu, § 54.

[95]) IV, 13; auch I, 15.

Die Einwände, die gegen die Lehre von den Luftabdrücken erhoben wurden und die uns vor allem in der Fassung Theophrasts[96]) und Plotins[97]) bekannt sind, richten sich zum großen Teile gegen die Vorstellung der Abbilder überhaupt. Hieher gehören Plotins Einwände, daß wir nach Demokrits Theorie weder die Größe noch die Entfernung eines Objektes erkennen könnten, daß ferner durch eine Berührung nie eine Gesichtsempfindung zustande kommen könne, da Sehendes und Gesehenes voneinander getrennt sein müßten, Theophrasts Hinweis auf die Spiegelbilder und seine Fragen, wieso denn soviel Abdrücke unbehindert neben einander bestehen können, ohne daß Unordnung eintrete, wieso zwei Personen einander ins Gesicht sehen können, wo doch die Abdrücke beider zusammenstoßen müßten, und warum man nicht sich selbst und allzu nahe Gegenstände erblicke. Gegen die Annahme, daß wir durch die von der Sonne verdichtete Luft besser sähen, macht Theophrast geltend, daß wir dann durch Wasser noch besser sehen müßten als durch Luft, weil es ja noch dichter sei, daß die Sonne die Luft eher lockere als verdichte, daß wir schließlich die so weit entfernten Sterne gerade bei Nacht und nicht am Tage bei Sonnenschein sehen. Auch Plotin gibt zu bedenken, daß doch unmöglich die in der dunkeln Luft ausgeprägten Formen der Sterne leuchtend sein könnten. Die Behauptung Demokrits, daß man auch ohne ein Medium, ja dann noch deutlicher sehen würde, hat besonders Aristoteles bekämpft.[98])

IV. Die platonische Theorie der Synaugie.

Sowohl der Sehstrahlentheorie als auch der Lehre von den Ausflüssen der Körper mußten manche Probleme des Sehens große Schwierigkeiten bereiten, weil keine von beiden zwischen der Tätigkeit des Objektes und der des sehenden Subjektes unterschied. Jene ließ allein das Auge eine aktive Rolle spielen, ohne den wesentlichen Einfluß des äußeren Lichtes auf das Sehen zu berücksichtigen, diese aber den physikalischen Teil des Sehprozesses sich

---

96) de sensu, §§ 51—54.
97) 4. Enn., V, 3; VI, 1.
98) de anima, II, 7.

ganz außerhalb unseres Körpers vollziehen, so daß die Sinnesorgane ziemlich überflüssig erschienen. Diese Schwierigkeiten suchte zuerst Empedokles durch eine Verschmelzung der beiden Theorien zu vermindern. Er lehrte, daß das Sehen durch eine Vermischung von Sehstrahlen und Ausflüssen zustande komme und das Auge selbst, das er mit einer Laterne verglich, aus Feuer und Wasser bestehe, zu denen abwechselnd Poren führten. Da er Gleichartigkeit zwischen Empfindendem und Empfundenem annahm, meinte er, daß die weißen, hellen Ausflüsse zum Feuer, die dunkeln, schwarzen zum Wasser gelangten. [99])

An die empedokleïsche Vorstellung einer Vermischung des inneren Lichtes mit den Ausflüssen schließt sich in der Grundvorstellung die Lehre des Sehens an, die Plato aufstellte und die von den späteren Schriftstellern als die Theorie der Zusammenstrahlung oder Synaugie bezeichnet wurde. [100]) Zu ihren Vertretern gehören außer einigen Philosophen der platonischen Schule wie Alkinous, Macrobius und Chalcidius auch Plutarch und Galen, der sie allerdings in etwas veränderter Gestalt vorträgt. [101])

Plato stattet ebenso wie die Anhänger der Sehstrahlentheorie die Augen mit einem inneren Lichte aus, das aus ihnen, so lange sie offen sind, unaufhörlich strahlt. Damit es aber zur Wirkung kommen könne, ist es erforderlich, daß es außerhalb des Sehorganes

---

[99]) Theophrast, de sensu, §§ 7—8; Aëtius, IV, 13—14; Plato, Menon 76 C—D; Aristoteles, de sensu, c. 2, 437 b—438 a; de gen. an. 779 b; Alexander, in l. de sensu, S. 20—24, 34 (Wendland). Eine ähnliche Theorie wie Empedokles soll nach Aëtius auch Hestiaios aus Perinth vertreten haben, der das Produkt der Vermischung „Strahlenbild“ (ἀκτινείδωλον) nannte. Er gilt als ein Schüler Platons (Diog. L., III, 46).

[100]) Plato selbst gebraucht den Ausdruck nicht.

[101]) Plato äußert seine Ansicht über das Sehen im Timaios 45 A—D; Staat 508; Menon 76 D; Theätet 156 D; ausführlich besprechen sie auch Theophrast, de sensu, § 5; Alexander, de an. l. mant., S. 136—138 (Bruns); in l. de sensu, S. 21, 28, 33 (Wendland); Platons Anhänger Alkinous, c. 18; Plutarch, quaest. conv., I, 8, 4; de def. orac., c. 47; Galen, de plac. Hipp. et Plat., VII; Macrobius, Sat., VII, 14; Chalcidius, c. 244—248. Ferner erwähnen sie Aëtius, IV, 13; Pseudogalen, hist. phil. 94—95; Apuleius, Apol., c. 15; Gellius, Noct. Att., V, 16; Plotin, 4. Enn., V, 2; Simplicius, in l. de an., S. 133 (Hayduck); Nemesius, de nat. hom., c. 7; Isidorus von Hispala, Etym., XI, 1, 1; Meletius, de nat. hom., c. 2.

„verwandtes“ äußeres Licht vorfinde, das von der Sonne oder einer irdischen Lichtquelle und dem Objekte selbst herkommt. Fehlt das äußere Licht, so wird der Sehstrahl abgeschnitten und verlischt; ist es vorhanden, so verbindet sich das innere Licht mit ihm zu einem einzigen Körper, der sich vom Auge in gerader Linie zu dem Gegenstande erstreckt, auf den wir den Blick richten. Von dem Objekte aus wird der Lichtkörper teils durch Berührung, teils durch farbige Ausflüsse derart gestaltet, daß er in dem Auge die Gesichtsempfindung des Objektes entstehen läßt. Treffen das innere und das vom Gegenstande kommende Licht auf einer glatten Fläche zusammen, so sehen wir an der Stelle der Vereinigung das Spiegelbild des Objektes.

Für das deutliche Sehen ist es von großer Wichtigkeit, in welchem Maße äußeres und inneres Licht vermischt werden. Die beiden gelten gleichsam als entgegengesetzte Größen, die einander zu überwältigen suchen. Tiere, die ein sehr schwaches inneres Licht haben, können bei Tage nichts sehen, weil ihr eigenes Licht völlig von dem Tageslicht zurückgedrängt wird, so daß sie gezwungen sind, bei Nacht ihre Nahrung zu suchen.[102]) Es muß also bei der Vermischung äußeres und inneres Licht stets in gleicher Menge vorhanden sein. Nur wenn dies der Fall ist, sehen wir deutlich. Ist das innere Licht stärker als das äußere, so erscheint alles glänzend und hell, ist es dagegen schwächer, so sehen wir alles schwarz und dunkel.[103])

An der platonischen Theorie bekämpften ihre Gegner, zu denen wir in erster Linie Aristoteles[104]) und seinen Anhänger Alexander von Aphrodisias[105]) zählen müssen, zunächst die Vorstellung der Sehstrahlen überhaupt und die sehr gekünstelte Annahme, daß sie im Dunkeln verlöschen sollen. Aristoteles weist überdies auf die Unmöglichkeit einer Vermischung des innern und äußern Lichtes hin, die ja durch die Augenhäute getrennt seien. Alexander hebt die Unbestimmtheit hervor, die die platonische Theorie in Betreff

---

102) Plutarch, quaest. conv., I, 8, 4.
103) Chalcidius, c. 234.
104) de sensu, c. 2.
105) de an. l. mant., S. 136—138.

der Art der von den Gegenständen kommenden Ausflüsse und ihres Zusammentreffens mit den Sehstrahlen bestehen läßt, und wiederholt im übrigen manche Einwände, die er schon gegen die Sehstrahlentheorie geltend machte.

Eine ziemlich selbständige Stellung nimmt gegenüber der Lehre Platons die Lichttheorie Galens ein. Sie schließt sich zwar in den wichtigsten Punkten jener Lehre an;[106]) doch fehlt trotz der ausführlichen Darstellung eine Erwähnung der Absonderungen, die von den Objekten kommen. Nur an der Annahme hält Galen fest, daß zu dem Zustandekommen des Sehens eine Einwirkung des uns umgebenden Lichtes notwendig sei.[107]) Der wesentliche Unterschied zwischen Platons und Galens Theorie ist aber der, daß dieser die Vorstellung der aus dem Auge tretenden Sehstrahlen ganz fallen ließ. Er setzte an ihre Stelle die Luft, die, durch das Sehpneuma berührt, eine Verlängerung des Auges werde. Eine vermittelnde Wirkung eines Mediums lehrte er nicht; denn die Luft beteiligt sich nach seiner Ansicht an dem Sehakte nicht als solche. Sie ist von dessen Beginn an ebenso ein Teil des Auges, wie der Sehnerv einer des Gehirnes ist.[108]) Insofern also muß Galens Lehre von der stoischen Theorie einer Anspannung der Luft durch das Sehpneuma geschieden werden, die er, obwohl sie auf den ersten Blick seiner eigenen sehr ähnlich scheint, entschieden bekämpfte.

V. Die aristotelische Theorie der Vermittlung eines durchsichtigen Mediums.

Wie die meisten Fragen der antiken Physik hat Aristoteles auch die nach dem Wesen des Lichtes von ganz neuen Gesichtspunkten aus behandelt und gerade dieses schwierige Problem in einer Weise zu lösen versucht, daß wir vom Standpunkte der heutigen Physik aus seiner Theorie unbedingt den Vorzug vor allen

[106]) Dies bezeugen auch Nemesius, de nat. hom., c. 7, und Meletius, de nat. hom., c. 2, der allerdings die platonische Lehre ganz falsch darstellt. Galen hat seine Ansicht am ausführlichsten in dem Buche de plac. Hipp. et Plat., c. 7, niedergelegt; auf sie nimmt er auch an vielen Stellen anderer Werke, namentlich der Bücher de usu partium, Bezug.

[107]) ed. Müller, S. 642.

[108]) ed. Müller, S. 616—617, 623.

anderen des Altertums geben müssen. Aristoteles brach mit der bei seinen Vorgängern allgemein verbreiteten Ansicht, daß das Sehen durch die Bewegung von etwas Körperlichem zwischen dem Auge und dem Gegenstande in irgend einer Richtung zu erklären sei, und vertrat als erster die unseren heutigen Anschauungen so nahe Auffassung, daß der das Sehen bedingende Vorgang in einer Einwirkung des Objektes auf das Auge vermittels des dazwischen liegenden Mediums bestehe.[109])

Dieses Medium bezeichnet er als das „Durchsichtige" (διαφανές). Er unterscheidet dabei das potentiell (δυνάμει) Durchsichtige, also noch dunkle, und das aktuell (ἐνεργείᾳ) Durchsichtige, das aus jenem durch die Einwirkung der Körper hervorgeht, die infolge ihrer Natur hell machen (τὰ φωτίζειν πεφυκότα), nämlich des Feuers oder des Äthers, des fünften Elementes, das selbst immer aktuell durchsichtig ist. In diesem Sinne bezeichnet Aristoteles das Licht als die Entelechie des Durchsichtigen (ἡ ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς φῶς ἐστιν), als das Durchsichtige in Tätigkeit, als die Verwirklichung dessen, was in ihm, solange es dunkel war, nur der Möglichkeit nach vorhanden war. Der Übergang aus dem Zustande potentieller in den aktueller Durchsichtigkeit ist ein Vorgang im weitesten Sinne (eine κίνησις), und zwar die zweite Art unter den drei möglichen,[110]) eine qualitative Veränderung (ἀλλοίωσις), die sich im ganzen durchsichtigen Körper gleichzeitig, und zwar augenblicklich, vollzieht.[111])

Die aktuelle Durchsichtigkeit äußert sich darin, daß das Medium in diesem Zustande befähigt ist, die Einwirkung der Farben des Objektes auf das Auge zu übermitteln, das selbst durchsichtig und infolge seiner Glätte imstande ist, den Vorgang im Medium

---

[109]) Arist., de an., II, 7; de sensu, c. 2; Alexander, de an. l. mant., S. 141—147 (πῶς κατὰ Ἀριστοτέλη τὸ ὁρᾶν γίνεται); in l. de sensu, S. 35—42 (Wendland); Simplicius, in l. de an., S. 129—138 (Hayduck); Themistius, in l. de an., IV, 7 (S. 58—62, Heinze); Galen, de plac. Hipp. et Plat., VII, S. 638 (Müller); Arius Didymus, c. 17 (Stob. Ekl. I, 52); Meletius, de nat. hom., c. 2; Priscianus, metaphr. de sensu, c. 19.

[110]) Die beiden anderen sind die quantitative Änderung und die räumliche oder Raumbewegung; vgl. Physik, VIII, 7, 260a.

[111]) de sensu, c. 6, 447a.

gleichsam aufzuhalten und den Gegenstand abzuspiegeln. Die Farbe ist ebenso das bewegende Prinzip (κινητικόν) für das aktuell Durchsichtige, wie die hell machenden Körper für das potentiell Durchsichtige. In diesem Sinne nennt wohl Alexander die Farbe gleichsam ein zweites Licht (δεύτερόν τι φῶς) und umgekehrt Aristoteles das Licht die Farbe des Durchsichtigen. Der sekundäre Vorgang, der die Farbe dem Auge übermittelt, ist also von dem primären, dem Übergange des potentiell Durchsichtigen in aktuell Durchsichtiges, scharf zu scheiden;[112]) er ist ebenso wie dieser eine qualitative Veränderung (eine ἀλλοίωσις), was namentlich die Kommentatoren des Aristoteles ausdrücklich hervorheben. Nur wenn das Objekt selbstleuchtend ist, decken sich die beiden Vorgänge, weshalb wir das Feuer auch im Dunkeln zu sehen vermögen.

Die Farben sind die eigentliche Ursache des Sichtbarwerdens der Körper (αἰτία τοῖς σώμασι τοῦ ὁρᾶσθαι). Was keine Farbe besitzt, wie das Durchsichtige, kann nicht gesehen werden.[113]) Auf die Farbenempfindung als das Wesentlichste der Gesichtsempfindung führten daher auch die Aristoteliker die Wahrnehmung der räumlichen Verhältnisse zurück.[114]) Die Entfernung erkennen wir aus der Abschwächung des Farbeneindruckes, die Größe des Gegenstandes aus der so bestimmten Entfernung und dem Gesichtswinkel, die Begrenzungslinien und die Gestalt des Körpers infolge des Farbenunterschiedes zwischen ihm und seiner Umgebung, die Erhabenheiten und Vertiefungen infolge der hierdurch bestimmten Ungleichmäßigkeit der Farbe.

Für die Richtigkeit seiner Theorie wußte Aristoteles außer den Einwänden, die er gegen die anderen Theorien geltend machte,

---

112) Am stärksten hebt dies Alexander, de an. l. mant. S. 141,33—142,16, hervor.

113) Daß es Gegenstände gibt, die nicht bei Licht, sondern nur im Dunkeln sichtbar sind, in dem sie, ohne ihre Farben erkennen zu lassen, glänzen und leuchten (nämlich die phosphoreszierenden Körper, unter denen Aristoteles Schwämme, Horn, das Auge, Fischköpfe nennt), kann nach Aristoteles nur ein Beweis dafür sein, daß diese Phänomene nicht in das Gebiet der eigentlichen Lichterscheinungen gehören; eine richtige Erklärung dieser Tatsachen gab nach Themistius (S. 61) Sosigenes, ein Schüler Alexanders.

114) Alexander, de an. l. mant. S. 146—147.

nur einen, nach unserer Ansicht ganz verfehlten, Beweisgrund anzuführen, daß wir nämlich einen auf das Auge gelegten Gegenstand nicht sehen können, weil kein das Sehen bewirkendes Medium dazwischen liege.

Als Gegner des Aristoteles sind uns aus ihren Werken Galen[115]) und Plotin[116]) bekannt. Jener bemängelte an der peripatetischen Theorie, daß sie die Abschätzung der Distanzen durch das Auge nicht zu erklären vermöge, und ebensowenig die Spiegelungserscheinungen, bei deren Besprechung Aristoteles selbst zu der bequemeren Annahme der Sehstrahlen greife.[117]) Plotin meint, daß der farbige Körper ebensogut direkt auf die Augen einwirken könne, und die Annahme eines Mediums daher ganz überflüssig sei.

Unter den Schülern des Aristoteles scheint hinsichtlich der Lichttheorie eine Spaltung eingetreten zu sein. Während Theophrast,[118]) die späteren Peripatetiker und namentlich die Kommentatoren ohne eine wesentliche Veränderung an den Ansichten des Aristoteles festhielten, scheint Straton das Licht nicht so unkörperlich aufgefaßt zu haben wie jener. Er lehrte, daß sich die Farben der Objekte von diesen ablösten und auf diese Weise die Luft bis zu dem Auge färbten.[119]) Noch stärker tritt der Gegensatz zu Aristoteles in dem Proömium der heronischen Pneumatik zutage, das als ein Kompendium stratonischer Physik angesehen wird und in dem das Licht ebenso wie die Wärme als eine materielle Kraft (δύναμις σωματική) bezeichnet wird. Das Licht nimmt einen Raum ein und müßte daher auch das Wasser, in das es eindringt, verdrängen, wenn dieses keinen leeren

---

115) De plac. Hipp. et Plat. VII, S. 638 (Müller).

116) 4. Enn., V, 2. Plotins Gedanken kehren auch bei Priscianus (Kommentar zu Theophrast περὶ αἰσθήσεως) wieder.

117) In der Meteorologie, III, 2; dasselbe geschieht auch in den aus der aristotelischen Schule stammenden „Problemen", c. 31.

118) Wie aus dem Kommentar ersichtlich ist, den Priscianus zu Theophrasts Werke über die Sinneswahrnehmung schrieb.

119) Aëtius, IV, 13; die ἀπόχυσις χρωμάτων wird als die Grundvorstellung einer Theorie des Sehens auch bei Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp. III, 51 angegeben.

Zwischenraum in seinem Innern hätte. Es überträgt sich durch alle Körper wie der Schlag des Seezitterrochens.[120])

Daß die aristotelische Theorie des Lichtes von so vielen gänzlich mißverstanden wurde, hat vor allem in einigen Fehlern seinen Grund, die fast allen Darstellungen gemeinsam sind. Ihre Verfasser unterschieden nicht die beiden ganz verschiedenen Vorgänge voneinander, die im vorhergehenden als der primäre und der sekundäre bezeichnet wurden, nämlich den Übergang des Durchsichtigen aus dem Zustande potentieller in den aktueller Durchsichtigkeit und den durch die Farbe im aktuell Durchsichtigen bewirkten Vorgang. Sie unterschieden nicht, daß das Ergebnis des ersten nur das Licht als solches, die Helligkeit des Durchsichtigen sei, und erst das Ergebnis des zweiten die Gesichtsempfindung. Sie beachteten weiter nicht, daß eine κίνησις keineswegs eine räumliche Bewegung sein müsse, sondern auch eine qualitative Änderung sein könne,[121]) daß κίνησις und ἀλλοίωσις in der aristotelischen Terminologie keineswegs disparate Begriffe sind, sondern dieser jenem untergeordnet ist; daß schließlich das, was Aristoteles Licht nennt, überhaupt keine κίνησις ist, sondern das Resultat einer solchen, nämlich des Überganges von potentieller in aktuelle Durchsichtigkeit.[122]) Sehr erleichtert wurden die irrigen Anschauungen der verschiedenen Autoren auch dadurch, daß kaum einer unter ihnen die antiken Kommentare zu Aristoteles und namentlich die so klare Darstellung bei Alexander (de an. l. mant., S. 141 bis 147) berücksichtigte.

Am ärgsten hat unter diesen Geschichtsschreibern der Philosophie gerade der die aristotelische Lichttheorie mißverstanden, der

---

[120]) S. 24—26 (Schmidt); diese Parallele zwischen Licht und Elektrizität findet sich auch bei Plotin, 4. Enn., V, 2 und bei Chalcidius, c. 237.

[121]) Sonst müßte man ja annehmen, daß auch der von Aristoteles als Beispiel einer κίνησις angeführte Übergang des Heilbaren in Gesundheit nach den Gesetzen der Mechanik erfolgen müsse. Vgl. Physik, V, 1—2; VIII, 7 260a; de coelo, IV, 3, 310b.

[122]) Dies erklärt auch Aristoteles ausdrücklich, de sensu, 446b: τῷ εἶναι γάρ τι φῶς ἐστιν.

am ausführlichsten über sie arbeitete, nämlich Ziaja.[123]) Er begeht alle im vorhergehenden aufgezählten Fehler und fügt ihnen noch manche andere hinzu. So identifiziert er das „Durchsichtige" mit dem Äther, dem fünften Element, und läßt dieses alle Körper durchdringen. Diese Behauptung steht natürlich ebenso mit der aristotelischen Annahme eines Kontinuums und seines Satzes, daß nie ein Körper durch einen anderen hindurchgehen könne, in Widerspruch wie mit seiner Erklärung, daß das fünfte Element immer aktuell durchsichtig sei, so daß es dann überhaupt keine Finsternis als potentielle Durchsichtigkeit geben könnte.

Selbstverständlich gibt es auch im aristotelischen Texte Stellen genug, die geeignet wären, das Unrichtige der Darstellung Ziajas klarzulegen, und die diesem auch nicht unbekannt blieben. Herr Ziaja hilft sich über diese Schwierigkeiten sehr einfach hinweg, indem er alle ihm unbequemen Stellen, an deren Echtheit vor ihm noch niemand gezweifelt hatte, für eingeschoben und nicht von Aristoteles rührend erklärt. Diesem Schicksal verfällt — um nur ein Beispiel hervorzuheben — auch die Stelle de anima, II, 7, 418b, 20—26, die im klarsten Zusammenhange mit den übrigen Ausführungen über das Licht zeigt, daß dieses unmöglich, wie Empedokles meinte, die Bewegung etwas Körperlichen sein könne. Herr Ziaja streicht sie aber einfach aus dem Texte, weil ja nach seiner Ansicht Aristoteles selbst lehrte, daß das Licht „eine räumliche Bewegung im Äther" sei![124])

VI. Die stoische Theorie der Luftanspannung.

In einem ähnlichen Verhältnisse wie Demokrits Lehre vom Sehen zu der Epikurs steht die stoische Theorie zu der der Sehstrahlen. Wie Demokrit die Bewegung der Abbilder durch eine

---

[123]) Die aristotelische Anschauung von dem Wesen und der Bewegung des Lichtes. Programm, Breslau 1896.

[124]) In betreff der Stelle de sensu 446, a 24—b 2, die Ziaja ebenfalls zum Nachweise der Unechtheit anderer Stellen heranzieht, sei hier nur bemerkt, daß dort Aristoteles keineswegs behauptet, daß sich das Licht von Ort zu Ort fortpflanze, sondern nur in irrealer Hypothese meint, daß, wenn das Licht etwas Körperliches wäre, wie Empedokles meinte, dieser von seinem Standpunkte aus recht hätte.

Fortpflanzung ihres Abdruckes in der Luft ersetzte, ließen die Stoiker nicht die Sehstrahlen selbst zum Gegenstande gelangen, sondern das Auge die dazwischen liegende Luft gestalten. Ein großer Unterschied zwischen ihrer Lehre und der Demokrits bestand aber — abgesehen von der Richtung der Bewegung — darin, daß sie, wohl unter dem Einflusse aristotelischer Anschauungen, die Luft für ein unbedingt notwendiges Medium hielten, ohne das das Sehen überhaupt nicht stattfinden könnte. Ihre Ansicht über die Ausbreitung der Strahlen durch eine Wellenbewegung des Mediums kommt unserer Auffassung noch näher, als die entsprechende des Aristoteles; ein großer Rückschritt liegt aber darin, daß sie die Strahlen wiederum den Weg vom Auge zum Gegenstande nehmen ließen.

Wie bei vielen physikalischen Lehren der Stoiker läßt sich auch bei ihrer Theorie des Sehens der Ursprung bei Heraklit von Ephesus nachweisen, über dessen Meinung wir allerdings nichts Bestimmtes wissen.[125]) Als Vertreter der eigentlich stoischen Lehre vom Sehen werden im besonderen Chrysippus, Apollodorus und Sphairos genannt.[126]) Auch Seneca schließt sich, obwohl er nicht ausführlich über das Sehen spricht, in der Grundvorstellung den älteren Stoikern an.

Das Sehen geschieht nach der Ansicht dieser Denker in der Weise, daß von dem seelischen Zentralorgane, dem Hegemonikon, das Sehpneuma (πνεῦμα ὁρατικόν) in die Pupille gelangt und die zwischen dieser und dem Gegenstande liegende Luft in den Zustand der Spannung (τόνος, συνέντασις, intentio) versetzt.[127]) Die Luft

[125]) Chalcidius, c. 237: At vero Heraclitus intimum motum, qui est intentio animi sive animadversio, porrigi dicit per oculorum meatus atque ita tangere tractareque visenda.

[126]) Aëtius IV, 15; Diogenes Laërtius VII, 157.

[127]) Stoicorum fragmenta, coll. ab Arnim, vol. II, n. 863—871. Am ausführlichsten besprechen die stoische Theorie Chalcidius, c. 237, Alexander, de an. l. mant., S. 130—134 (Bruns); Aëtius, IV, 15; Pseudogalen, hist. phil. 96; Diogenes Laërtius, VII, 157; Galen, de sympt. caus., I, 2; de plac. Hipp. et Plat. VII, S. 642—643 (Müller). Ferner erwähnen die Annahme einer Anspannung der Luft beim Sehen — teils mit, teils ohne Nennung der Stoiker — Seneca, quaest. nat. II, 8, 2; Epiktet, diss. II, 23, 3; Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp. III, 51; Apuleius, Apol. c. 15; Gellius, noct. Att., V, 16; Plotin, 4. Enn., V, 4. Lactantius, de opif. Dei, Dei, c. 8. Geminus (bei Schöne, Damianus) S. 24, 11

nimmt infolge der Spannung, die sich in kugelförmigen Wellen[128]) und nach Seneca[129]) zeitlos fortpflanzt, die Gestalt eines Kegels an, dessen Spitze im Sehloche liegt, während seine Grundfläche auf die sichtbaren Körper fällt. Auf diese Weise betastet das Auge mittels der gespannten Luft wie mit einem Stabe die Körper und empfängt die sich gleichsam abdrückende[130]) Gestalt des Gegenstandes. Daß wir die Finsternis sehen können, behaupteten unter den Stoikern namentlich Chrysippos und Sphairos, freilich nicht nur aus physikalischen, sondern auch aus erkenntnistheoretischen Gründen, weil wir auch den Mangel des Wahrnehmbaren empfinden müßten.[131]) Daß wir im Dunkeln schlechter sehen, erklärten die Stoiker durch die Annahme, daß die von Natur aus dicke Luft durch das Sonnenlicht qualitativ verändert und verdünnt werde und in diesem Zustande leichter gespannt werden könne als die dunkle, dichte.[132]) Je größer die Luftstrecke ist, die das Auge zu gestalten hat, desto schlechter sehen wir natürlich den Gegenstand; daraus erklärt sich die scheinbare Verkleinerung entfernter Gegenstände.[133]) Auch Seneca behauptet, daß weit entfernte Spiegel kein Bild zurückwerfen, weil unsere Sehkraft nicht zur doppelten Zurücklegung des Weges ausreiche.[134])

An der stoischen Theorie tadelte Alexander,[135]) der hier allein in Betracht kommt — Galen wendet sich nur allgemein gegen die Vorstellung des tastenden Stabes,[136]) — besonders die Zurückführung der Gesichts- auf eine Tastempfindung, die die Farbenwahrnehmung ganz unerklärt lasse. Nachdrücklich wies er ferner auf die Schwierigkeiten hin, die sich daraus ergaben, daß die Stoiker nur die Luft, und zwar nur die dünne, für anspannungsfähig hielten. Wir sähen

---

128) Aëtius, IV, 19; Seneca, quaest. nat. I, 2, 2.

129) Quaest. nat. II, 8, 2.

130) Alexander, de an. l. mant., S. 133, 25 ff.

131) Vgl. Themistius, de an., S. 61, 5 (Heinze); Priscianus, in l. de sensu, c. 20.

132) Alexander, de an. l. mant., S. 133, 25 ff.

133) Chalcidius, c. 237.

134) Quaest. nat., I, 13, 3.

135) Alexander, de an. l. mant., S. 130—134.

136) De plac. Hipp. et Plat., VII, S. 642—643 (Müller).

ja doch auch im Wasser, in dem sich gar keine Luft befände, und wenn das Wasser angespannt werden könne, um wie viel eher müßte es die im Vergleiche mit ihm doch noch immer als dünn zu bezeichnende finstere Luft. Auch müßten die Strahlen in dem Kalten infolge der Zusammenziehung der Luft unwirksam werden. Ebenso stehe es im Widerspruche mit der stoischen Annahme, daß wir auch durch einen dunkeln Zwischenraum ein Licht sehen und die Sterne gerade in der Nacht, bei einer Sonnenfinsternis und aus tiefen Brunnen erblicken.[137]) Wenn das Sehen in einer Anstemmung des Auges gegen das Objekt vermittelst der dazwischen liegenden Luft bestehe, so sei nicht einzusehen, warum wir nicht den Gegenstand sofort undeutlich sehen, wenn wir uns, rasch zurücktretend, von ihm entfernen. Auch, daß wir in einem tiefen Brunnen zwar unser Spiegelbild erblicken, nicht aber das Wasser selbst, spreche dagegen. Es sei doch zu gekünstelt, anzunehmen, daß die Luft auf dem ersten Teile des Weges (vom Auge zum Wasserspiegel) nicht gegen das Wasser gedrückt werde, auf dem zweiten Teile des Weges (vom Wasser zu unserem Körper) dagegen wohl gegen unsern Körper. Weitere Einwände weisen auf die Undurchsichtigkeit poröser, also für die Luft doch durchlässiger Körper und ferner — in mehr allgemeiner Weise und unter Anführung der auch gegen die anderen Theorien vorgebrachten Argumente — darauf hin, daß wir nahe Gegenstände nicht sehen, daß der feine Sehkegel infolge der Anstemmung und der Reflexion leicht zerstört werden und die Spiegelerscheinungen der stoischen Theorie große Schwierigkeiten bieten müssen.

VII. Theorien einer unvermittelten psychischen Fernwirkung.

In vollkommenem Gegensatz steht zu allen bisher betrachteten Theorien des Sehens die Lehre einer unvermittelten seelischen Fernwirkung, die in den letzten Jahrhunderten des Altertums, im

[137]) Das Sichtbarwerden der Sterne bei Sonnenfinsternissen erklärte in richtiger Weise Galen (de usu part., X, c. 3), der auf die Tatsache hinweist, daß im Sonnenlichte jede Lampe matt erscheine.

Zeitalter der transzendent-spiritualistischen Philosophie zur Ausbildung gelangte.[138])

Sie hat ihren Ursprung teilweise in der bedeutend älteren Ansicht, daß den wesentlichsten Beitrag zur Gesichtsempfindung nicht das Auge, sondern die Seele liefere, daß diese dabei nicht der leidende, sondern der tätige Teil sei und die Empfindung in einem Willensakte bestehe. Diese Ansicht tritt bereits deutlich in der leider nicht näher bekannten Lehre Heraklits zutage, sie veranlaßte wohl die Stoiker und auch Galen, dem Sehpneuma eine so einflußreiche Rolle bei dem Sehprozesse zuzuschreiben, und auch Philo von Alexandria vertrat den Standpunkt, daß nicht die Augen sähen, sondern der Geist durch sie.[139]) Als Gegner dieser Anschauungen bekannte sich bereits Lucrez, der, sie verspottend, meinte, wir müßten dann ja noch besser sehen, wenn man die Augen ganz ausrisse und dadurch die Öffnung, durch die die Seele blicke, erweitere.[140])

Diese voluntaristische Auffassung der Gesichtsempfindung wurde nun von den Neuplatonikern in den Mittelpunkt ihrer Theorie des Sehens gerückt, die, wie das ganze philosophische System der Schule, auf Plotin zurückgeht. Porphyrius schloß sich völlig an ihn an.[141]) Priscianus, einer der spätesten Neuplatoniker, der die Ansichten des Jamblichus wiedergibt, wiederholt in seinem Kommentar zu Theophrasts Werke über die Sinneswahrnehmung viele Gedanken Plotins, die sich auf die unvermittelte Fernwirkung und die Erklärung des Lichtes als einer Energie beziehen, ohne jedoch denselben Nachdruck wie jener auf die Tätigkeit der Seele zu legen.

---

[138]) Die Theorien, die Anaxagoras (Theophr. de sensu, §§ 27—29), Diogenes von Apollonia (ib. §§ 40—43) und Alkmaion (ib. § 26, Aëtius IV, 13) über das Sehen aufstellten und in denen sie eine Abspiegelung des Gegenstandes im Auge lehrten, entbehren zwar auch der Annahme einer zwischen dem Auge und dem Gegenstande vermittelnden Wirkung; doch ist wohl eher anzunehmen, daß sich diese Denker bestimmter Äußerungen über die Art der vermittelnden Wirkung enthielten oder daß uns nur nichts hierüber überliefert wird, als daß sie eine solche grundsätzlich in Abrede stellten.

[139]) De poster. Caini, § 126.

[140]) III, V. 359 ff.; Lactantius, de opif. Dei, c. 8.

[141]) Nemesius, de nat. hom., c. 7.

Das Sehen ist nach der Ansicht der Neuplatoniker durch die Sympathie zu erklären, die zwischen der Seele und dem Objekte als Teilen derselben einheitlichen Welt und eines einzigen Organismus besteht.[142]) Die Seele sieht — wie dies noch bestimmter Porphyrius ausdrückt — nur sich selbst in den Gegenständen, die, wie die ganze materielle Welt in ihr, als ihre Emanation enthalten ist. Die Sinnesorgane sind die Behelfe, durch die die Seele zur Einheit mit den wahrnehmbaren Gegenständen fortschreitet. Die Annahme irgend einer Vermittlung zwischen beiden — durch Strahlen, Abbilder oder Vorgänge im Medium — wird auf das entschiedenste zurückgewiesen. Befindet sich ein Medium zwischen Auge und Gegenstand, so erfährt es nie dieselbe Affektion wie das Auge (wie dies Aristoteles annahm); es bleibt von dem Sehprozesse gänzlich unbeeinflußt. Es ist nur hinderlich, indem es die Sympathie zwischen Objekt und Subjekt beeinträchtigt. Auf eine Berührung — wie dies die anderen Theorien mit Ausnahme der aristotelischen lehrten — ist der Sehakt ebenfalls nicht zurückzuführen. Er kann nur erfolgen, wenn Sehendes und Gesehenes voneinander getrennt sind. Dies ist nach Plotins Ansicht auch der Grund, warum wir auf das Auge gelegte Gegenstände nicht sehen können.

Als Medium (im weiteren Sinne) kann höchstens das Licht gelten, das aber auch nicht nötig wäre, wenn Gegenstand und Seele durch nichts die Einwirkung Hinderndes getrennt wären. Beim Sehen in die Nähe reicht das eigene Licht des Auges aus, das, vom Geiste beseelt, diesen bis zu den Gegenständen trägt. Bei größerer Entfernung ist ein äußeres, von leuchtenden Gegenständen kommendes Licht erforderlich. Dieses ist keine Eigenschaft seines Trägers, sondern dessen Wirkung nach außen (ἐνέργεια πρὸς τὸ ἔξω), die sich an anderen Körpern als Überfärbung (ἐπιχρώννυσις) äußert.

Die scheinbare Verkleinerung entfernter Gegenstände erklärte Plotin[143]) dadurch, daß bei größerer Distanz die Farben undeut-

[142]) Plotin, 4. Enn., V.
[143]) 2. Enn., VIII.

lich werden, so daß wir gleichsam nur die Gestalt des Körpers, nicht aber seine Einzelheiten wahrnehmen. Dadurch erscheinen die Entfernungen quer zur Sehrichtung verkürzt und der Gegenstand selbst verkleinert.

Weniger bestimmt und ausführlich, aber in noch viel schärferer Form tritt uns die Annahme einer unvermittelten Fernwirkung und einer wesentlichen Tätigkeit der Seele bei der Gesichtsempfindung in den Schriften der Kirchenväter entgegen. Die Seele wird mit solchen Fähigkeiten ausgestattet, daß sie keiner äußeren Beihilfe zur Empfindung bedarf. Ihre Wahrnehmungen sind untrüglich, und die Ursache aller optischen Täuschungen ist nur in den Gegenständen der Außenwelt zu suchen.[144]) Von einer einheitlichen Theorie des Sehens kann in der frühen christlichen Philosophie nicht die Rede sein. Ein Teil der Kirchenväter verwarf alle andern Ansichten völlig und nahm eine gänzlich unvermittelte Fernwirkung an, wie Lactantius[145]) und Augustinus,[146]) die die Seele die Gegenstände der Außenwelt durch die Augen wie durch Fenster bebetrachten ließen; andere paßten ältere Theorien ihrer Vorstellung einer alleinigen Tätigkeit der Seele an, wie dies Tertullian mit der Annahme von Sehstrahlen und Gregorius von Nyssa mit der Lehre der Abbilder tat, und andere wiederum, wie Nemesius und Meletius, nahmen einen eklektischen Standunkt ein, ohne sich bestimmt für eine der verschiedenen Theorien zu entscheiden.

---

[144]) Tertullian, de anima, c. 17; Johannes Chrysostomus in Pauli ep. ad Cor., S. 61 (Migne).

[145]) De opif. Dei, c. 8.

[146]) Vol. IV, S. 468; vol. V, S. 699, 1134 (Migne).

XV.

Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen.[1]

Von

Ernst Appel.

I.

Einleitung.

Schon eine oberflächliche Einsichtnahme in das philosophische Werk Leone Medigos „Dialoghi di Amore“[2]) läßt mit Sicherheit ohne Zuhilfenahme anderer Daten seine Entstehungszeit bestimmen. Es kann seinem ganzen Gepräge nach nur eine Frucht der Renaissancezeit sein. Es entspricht so vollkommen ihrer Lebensauffassung, daß mit seiner Betrachtung zugleich der beste Einblick in jene Gärungszeit getan wird. Wie gerade die der Philosophie Leones zugrunde liegende Auffassung einer das ganze Weltall erfüllenden Liebe[3]) sich im Quattrocento und Cinquecento in Italien aller Herzen bemächtigte, kann man besonders aus den Schöpfungen

---

[1]) Vgl. Zimmels, Leo Hebräus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance; sein Leben, seine Werke und seine Lehren, Breslau 1886. Der Verfasser behandelt jedoch Leones Lehre nur kurz und lückenhaft, sein Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Philosophemen fast gar nicht. Vgl. L. Stein, AGPh. Bd. 3 S. 110. Weitere Studien über Leone, die Z. veröffentlichen wollte, sind nicht über den Anfang hinausgekommen (Leone Hebreo, Neue Studien, Heft I, Wien 1892).

[2]) Der Arbeit ist die Venediger Ausgabe von 1541 zugrunde gelegt. Über Leones Leben vgl. Zimmels a. a. O. S. 16—47.

[3]) Vgl. auch die Worte des damaligen Hauptphilosophen Ficin (Commento sopra lo Amore overo convito di Platone, Firenze 1544, pag. 165): Le parti di questo mondo come membro d' uno animale dependendo tutte da uno Amore si connettono insieme per comunione di natura.

Raffaels ersehen. Dem schönsten antiken dichterischen Ausdruck der Forderung, daß die Seele erfüllt sein müsse von einer unendlichen Liebessehnsucht zum Ewigen, Göttlichen, dem Liebesgedicht Amor und Psyche hat der größte Maler seiner Zeit die anregendste malerische Form verliehen. Auch unserem Philosophen gilt die Liebe als Lebensnerv der ganzen Welt.[4]) Jedes Wesen von der Urmaterie ab bis zum höchsten Sein, der Gottheit, strebt, um sein Leben zu erhalten, ja noch zu vervollkommnen, nach Vereinigung zunächst mit dem ihm Ähnlichen, Fehlenden, schließlich mit der ganzen Welt und sucht, in dieser Einigung zu verharren.

Tote Gruppen sind wir — wenn wir hassen,
Götter — wenn wir liebend uns umfassen![5])

Der Endzweck aller Wesen ist die Einigung mit Gott;

Liebe, Liebe leitet nur
Zu dem Vater der Natur.[6])

Allerdings fehlt unserem Philosophen infolge der zu starken Gefühlsbetonung, wie fast der ganzen Renaissancephilosophie überhaupt, das ruhig objektive Durchforschen des Besonderen, um so erst stufenweise zum Allgemeinen aufzusteigen. Der Renaissance ist es eben um den Augenblickszweck zu tun,[7]) und dieser ist Befriedigung des Gemüts. Deshalb läßt denn auch Leone seiner Phantasie den freiesten Lauf. Die notwendige Folge ist, daß seine Philosophie auch einseitig ausfällt. So behauptet er, um nur den allgemeinsten Fehlgriff anzugeben, die vollständige Einheitlichkeit der Welt, versucht es aber nicht, die Ursache ihrer nun doch einmal bestehenden Vielheit zu erklären. Ein weiterer Mangel für das ganze Gedankengebäude liegt in der äußerlich wenig geschlossenen Beweisführung seiner Dialoge vor. Oft wird nämlich plötzlich der

[4]) In neuerer Zeit vgl. Teichmüller (Über das Wesen der Liebe, Leipzig 1879): Die Liebe ist ein Gegenstand, „der nicht bloß alles, was Herz hat, bewegt, sondern auch mit dem Wesen der Dinge insgesamt aufs innigste zusammenhängt“ (S. 4). „Es gibt . . . nichts, was nicht irgendwie einem Triebe oder der Liebe folgte, weil jede denkbare Lebensäußerung eine innere Notwendigkeit der Beziehung auf anderes einschließt“ (S. 102).

[5]) Schiller, Die Freundschaft.

[6]) Schiller, Philosophische Briefe.

[7]) Man erinnere sich an den Karnevalsgesang des Lorenzo Magnifico Sia lieto, Di doman non c' è certezza.

ganze Gedankengang willkürlich unterbrochen, weil Leone sich vielleicht durch irgend ein von ihm gebrauchtes Wort zufällig an eine andere Sache erinnert, deren Besprechung ihn augenblicklich mehr interessiert.[8]) Seine Rechtfertigung gegen diese Aussetzungen findet unser Philosoph, sobald wir uns gegenüber seinem Werke auf ästhetisch-philosophischen Standpunkt stellen.[9])

Den Haupteinfluß erfährt Leone von Plato. Wie so vielen andern und besonders Renaissancephilosophen erteilt letzterer auch unserem Philosophen erst die philosophische Weihe. Häufig lehnt sich die Leonesche Darstellung an platonische Ansichten so peinlich an, daß wir vielleicht Teile derselben für eine unehrenhafte Aneignung früherer Gedanken halten könnten, wenn wir nicht dem damaligen Zeitgeist Rechnung trügen. Denn den Renaissancejüngern galt es gerade für ehrenvoll und erstrebenswert, einem berühmten Manne möglichst in seinen Anschauungen nahe zu kommen.[10]) Die eigenen Anschauungen suchte man oft als eine schon in den Worten des Vorbildes liegende Meinung hinzustellen. Diese Wahrnehmung kann man auch bei Leone machen, der selten den Mut

[8]) Voigt, Wiederbelebung des klassischen Altertums [3], I S. 34 erwähnt diese Art bei Petrarca und meint, daß es ihrer bedurfte, „um mit der dürren scholastischen Methode zu brechen“.

[9]) Dieser war damals der Maßstab für jede philosophische Leistung. Vgl. eine Stelle aus einem Briefe Picos an Lorenzo Magnifico: „Aber noch aus einem anderen Grunde entbehrt sein (Dantes) Werk der höchsten Genialität. In steifem Ernst trägt er seine philosophischen Gedanken vor und streift ihnen nicht, um sie liebenswürdiger zu machen, der Venus zierliches Gewand über. In Deinen Versen jedoch fließt in das frohe Getändel der Liebenden philosophische Betrachtung mit ein, und ruhige Würde und Heiterkeit verketten sich zu freundlichem Spiele.“ (Pico della Mirandola, Ausgewählte Schriften, übersetzt von A. Liebert, Jena und Leipzig 1905, S. 95/96.)

[10]) Vgl. Πλήθωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα par C. Alexandre, Paris 1858, S. 32/34. Ἐπεὶ καὶ τούτῳ αὐτῷ οὐ σμικρῷ διαφέρειν ἂν σοφοὺς σοφιστῶν, τῷ τοὺς μὲν σοφοὺς συνῳδὰ τὰ αὐτῶν τοῖς ἀεὶ παλαιοτέροις ἀποφαίνειν. Vgl. auch Arnaldo della Torre, Storia dell' Accademia in Firenze, 1902, S. 835: Nel quattrocento tutto il mondo antico risorgeva cosi nel campo intellectuale come nel pratico. Un capitano pur che si fosse era un Cesare; un protettore di letterati era un Mecenate od un Augusto; un filosofo era un Platone od un Aristotele; un oratore era un Cicerone . . . se non lo era, dovera tentare di diventarlo, perchè nell' antichità soltanto si era raggiunta ogni perfezione in ogni genere.

hat, eine dem Plato direkt widersprechende Ansicht auszusprechen, so daß er häufig, wo ihre Verschiedenheit augenscheinlich ist, dieselbe, wenn auch gewaltsam, zu heben sucht.[11]) Aristoteles' Einfluß auf Leone ist bei weitem nicht so stark, wie der des Platon, zog er doch letzteren, was die Abstraktionsfähigkeit anbetrifft[12]) — und darauf kam es ja schließlich Leone an —, dem Stagiriten um ein gutes Stück vor. Mag diese Bevorzugung berechtigt sein oder nicht, platonisierende Philosophen haben stets so geurteilt.[13]) Andere griechische Philosophen haben auf Leone weniger eingewirkt; in geringem Maße die Stoiker, die seinerzeit hauptsächlich durch ciceronianische Schriften bekannt waren; am meisten noch Plotin. Da unser Philosoph platonische und aristotelische Ansichten in Einklang bringen wollte, so ergab es sich von selbst, daß er sich auch für die neuplatonische Schule interessierte, „in der auch Aristoteles gleichsam wieder zurückgenommen in den Platonismus schien".[14]) Daß Leone von Marsilio Ficino und Pico della Mirandola abhängig ist, braucht kaum noch erwähnt zu werden. Ein Einfluß Leones auf das pantheistische System Spinozas kann nur in sehr beschränktem Maße[15]) — höchstens in der Lehre beider von der Gottesliebe[16]) — zugestanden werden. Denn Leones Grundanschauung ist mit Bewußtsein dualistisch. Dieser Dualismus zeigt sich bei ihm nicht nur physiologisch in der Lehre von den voneinander getrennten

---

[11]) Z. B. bei der Behandlung der Ansichten über den Weltursprung. Dialoghi pag. 161. Vgl. auch Zimmels N. Studien S. 26.

[12]) Dialoghi pag. 239: ancor che Aristotele, se ben fu sottilissimo mi credo che nell' astrattione il suo ingegno non si potessi tanto sollevare come quello di Platone.

[13]) Vgl. z. B. Schleiermacher, Gesch. d. Phil. S. 120 über Aristoteles: „großen Mangel an spekulativem Sinn kann man nicht verkennen."

[14]) H. v. Stein, 7 Bücher z. G. d. Platonismus III S. 157. Er machte ebenso wie die übrigen Renaissancephilosophen keine strenge Scheidung zwischen Alt- und Neuplatonismus.

[15]) Jedenfalls kann Leone nicht allgemein — wie B. Münz will — der Vorläufer von Giordano Bruno und Spinoza genannt werden. („Ein Philosoph der Liebe." Referat über das Zimmelssche Buch im Magazin für die Literatur des In- und Auslandes, 1887 Nr. 30.)

[16]) Zimmels, Leo Hebräus, S. 76. Gerade bei dieser ist aber Spinoza individualistisch-mystisch.

Teilen der Seele und biologisch in dem Zusprechen der einzelnen Teile an die betreffenden niederen oder höheren organischen Wesen, sondern auch metaphysisch in der Transzendenz einer Gedankenwelt und ethisch in dem Streben nach Entfernung der materiellen Substanz, um vollkommen im Reiche des Geistes zu leben. So ist unserem Philosophen dem ganzen Bau seines Systems nach die pantheistische Grundidee, obwohl sich Anklänge an sie infolge seines Einheitsbedürfnisses in mystischer neuplatonischer Art bei ihm finden, fremd.[17]) Folgende Erwägung bestärkt diese Behauptung. Wo Liebe besteht, muß es notwendig eine Gegenübersetzung von Ich und Nichtich geben. Diese Trennung kann durch die Liebe aufgehoben werden, muß aber zunächst gesetzt sein. Also muß es Individuen geben, was ja aber der Pantheismus gerade nicht zugibt. Es ergibt sich, daß die spinozistische Lehre von der Leoneschen mindestens ebenso sehr verschieden ist, wie erstere von der platonischen.

I. Die anorganische Welt.

Die Urmaterie oder das Chaos,[18]) das Leone mit Plato als am Anfang alles Geschehens bestehend annimmt, besitzt ein allgemeines Streben in sich, alle Arten von Dingen entstehen zu lassen.[19]) Da es jedoch nicht alle Formen zusammen in Aktualität erhalten kann, läßt es jedes Ding auf Kosten der Vernichtung des anderen entstehen. Die Dinge sind so in ihm alle der Möglichkeit nach enthalten. Aus ihm erzeugen sich und trennen sich die Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer ab. Leone teilt jedem dieser Elemente seinen natürlichen Ort gemäß seiner Beschaffenheit

---

[17]) Mit gleicher Berechtigung weist Augusto Conti in seinen Cose di storia ed arte (Firenze 1874), pag. 285, die auch öfters aufgestellte Behauptung zurück, daß Ficin schon einen Pantheismus lehre. Was Conti an dieser Stelle bemerkt, gilt auch größtenteils für die richtige Auffassung unseres Philosophen.

[18]) Dialoghi, pag. 43 u. pag. 192.

[19]) Eine Grundmaterie muß vorhanden sein, da ohne dieselbe die Elemente nicht ineinander übergehen könnten. Timäus 50 A ff. Plotin Enneaden I_8 Kap. 6, II_4 Kap. 4. Pico, Commento zu Dell' Amore celeste e divino, canzone di Girolamo Benivieni, Lucca 1731, pag. 52: Caos non significa altro, che la Materia piena di tutte le forme, ma confusa ed imperfetta.

zu.[20]) So verbindet sich zum Beispiel Erde gemäß der gleichen Naturart immer wieder mit Erde,[21]) und wenn Erde sich vielleicht über dem Luftkreis, der sich um sie herumzieht, befindet, eilt sie, getrieben von natürlicher Liebe, zu dem Gleichartigen. Deshalb stürzen kaltgewordene Kometen, da sie von dem ihnen ungleichartigen Feuer frei geworden sind, wiederum zur Erde. Andererseits streben die Winde, die sich im Erdinnern befinden, hinaus, um sich mit dem Luftkreis zu verbinden.[22]) Die Naturbeschaffenheit der Erde besteht darin, daß sie die Ruhe liebt und nicht wie Himmel und Feuer in steter Bewegung sein will.[23]) Deshalb flüchtet sie in den Mittelpunkt des Himmels- und Feuerkreises, wo sie vor deren andauernden Umdrehungen am meisten geschützt ist. Das Wasser ist der Erde am nächsten verwandt, da es wie diese, allerdings in etwas geringerem Maße, faul und schwer ist.[24]) Daher befindet es sich bei der Erde, aber über ihr. Die Luft befindet sich zwischen dem Erd- und Feuerkreis. Ganz in die Höhe zum Himmel kann sie nicht steigen, weil sie noch nicht von aller Materie frei ist und infolgedessen auch ihre Bewegungen nicht in dem Maße leicht und regelmäßig sein können, wie das bei dem Feuer der Fall ist.[25]) Luft nimmt die Mittelstellung ein, damit Wasser und Feuer sich nicht einander schädigen. Das wertvollste, am wenigsten stoffliche Element, das Feuer, gilt unserem Philosophen fast als ein formales Prinzip.[26])

[20]) Dialoghi pag. 40 ff.

[21]) Ähnlich Empedokles nach Zeller, Phil. d. Griechen[3] I, 690 und bestimmter nach Plato nach Zellers Worten II_1, S. 679, Anm. 1. Die Schwere bestehe in nichts anderem als in dem Streben, sich mit dem Verwandten zu einigen. Vgl. Timäus 62 C u. D und Lysis 214. Aristoteles, Physik III_5 205 a ff. Ganz ähnlich auch Giordano Bruno bei M. Carriere, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Leipzig 1887, S. 139.

[22]) Aristoteles, Meteorologie II 7. 8.

[23]) Leone nennt die Erde infolge ihres Ruhebedürfnisses più lontana dal fonte della vita. Vgl. dazu Theätet 153 . . . τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία. Aristot., De generatione et corruptione II, 330 b, 32.

[24]) Schwer heißt hier immer soviel wie mit Materie belastet.

[25]) Es sei denn, daß die Luft sich in Feuer umsetzte. Vgl. Theätet 153.

[26]) Dialoghi pag. 216. Plato kennt die Idee des Feuers Tim. 51 B. Nach Aristot. steht auch das Feuer mehr auf der Seite der Form. De gen. et corr. I_8. 335 a, 9 ff.

Es ist die altgriechische philosophische Anschauung, die uns hier entgegentritt, daß Ähnliches sich Ähnlichem nähert und sich, wenn möglich, mit ihm zu verbinden sucht. Der ebenfalls griechischen, immerhin auch berechtigten Ansicht, daß gerade Gegensätze einander lieben und sich zu vereinigen streben, tut Leone keine Erwähnung,[27]) sondern nimmt die ersteren als eine Hauptursache der Liebe an, ohne diesen Grund auf alle verschiedenen Fälle hin zu untersuchen. Unbeachtet bleiben von ihm die griechischen Philosophen, die behaupten, Holz gegen Holz sei gleichgültig, aber nicht Feuer gegen Holz, sondern Feuer stürze sich auf das Holz und vereinige sich mit ihm in verzehrender Liebe. Und Leone selbst widerspricht seiner Hauptbegründung der Entstehung der Liebe, wenn er sagt, daß aus einer irgend einem Menschen erwiesenen Wohltat zwischen diesem und seinem Wohltäter eine gegenseitige Liebe und Zuneigung entspringt, daß also der Wohltäter sein ihm hinsichtlich dieser Wohltatserweisung gerade ungleiches Wohltatsobjekt eben wegen dieser Ungleichheit liebt und umgekehrt.[28]) Man wird auch aus den sonstigen Ausführungen unseres Philosophen gewahr werden, daß er diesem Entstehungsgrund der Liebe aus dem Streben des Ähnlichen, sich mit dem Ähnlichen zu vereinigen, selbst in Wirklichkeit nicht die Allgemeingültigkeit zuerkennt, die er ihm am Anfang des zweiten Dialogs zuspricht.[29]) Wie sollten sich denn auch die feindlichen Elemente verbinden können wie Freunde? Und doch lehrt er, daß gerade durch die Verbindung der verschiedensten Elemente die einzelnen Dinge entstehen, und zwar eine immer höhere Stufe von Wesen, je einiger sich die Elemente zusammenfinden.[30]) Diese Vereinigung der Gegensätze ist das, was man schon seit Heraklit Harmonie der Dinge nannte, die auch dem Plato und Aristoteles[31]) für eine

---

[27]) Wohl aber Plato im Lysis 214 Schluß.

[28]) Dialoghi pag. 36.

[29]) Allgemein gültig ist nur die Behauptung, daß immer die Folge von Liebe das einander Ähnlichwerden ist. Vgl. Dialoghi pag. 132.

[30]) Dialoghi pag. 44.

[31]) Phädon 86 B; De anima I_4 . . . καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.

Grunderklärung der Dinge gilt. Das Prinzip der Liebe, wie es schon beim untersten Grade der Welt nach Leone auftritt, ist jedoch verschieden von dem des Empedokles, der auch eine φιλότης und στοργὴ als eine die Urstoffe verbindende Kraft annimmt. Der Unterschied zwischen ihm und unserem Philosophen besteht darin, daß der Grieche diese einigende Kraft vom Stoffe streng geschieden und als ein für sich Seiendes betrachtete und nicht, wie Leone, dieselbe für eine den Elementen eigentümliche und ihnen innewohnende Wesenheit hielt. Das war für Empedokles eine richtige Folgerung aus dem Seinsbegriff des Parmenides, durch den beeinflußt er sich die Elemente nur als unveränderliche Substanzen denken konnte. Andererseits wußte er sich die Bewegung derselben nur durch die Annahme eines Kraftprinzips zu erklären. Für den Platoniker Leone war dieser strenge Seinsbegriff[32]) auf die Welt des Denkens beschränkt. Seine Vorstellung von dem amore mondano war die, daß die Elemente sich einigten zur Bildung der verschiedensten Dinge, so daß diese wieder darnach streben konnten, ein möglichst — soweit es ihre eigene Natur zuläßt — getreues Abbild von der Welt der Wirklichkeit zu werden. Für Leone involvierte der Begriff eines Dinges schon den Zweckbegriff.[33]) Da bei Empedokles der letztere fehlt, mußte er die Liebe als eine außerhalb der Dinge stehende Ursache ihrer Bewegung ansehen. Ein weiterer Beweis für das Dargelegte ist, daß Empedokles als Grund des Entstehens und Vergehens zwei Prinzipien, Liebe und Haß, annimmt, indem er ganz gemäß seiner parmenidesierenden Anschauung nicht nur jedem Element, sondern auch den Erklärungsprinzipien für das Werden und Vergehen der Dinge ein bestimmtes unveränderliches Sein zukommen läßt. Leone spricht immer nur von einem Prinzip;[34]) ihm gilt dasselbe eben nur als ein Wirken,

---

[32]) Ihn faßt er wie Empedokles und Plato als eine Mehrheit von Substanzen. Vgl. Dialoghi pag. 56.

[33]) So auch Aristot., Metaph. VIII_4 1044 b ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό nämlich τὸ τέλος καὶ τὸ εἶδος.

[34]) Dafür scheint sich auch Aristot. Metaph. $III_{4,8}$ zu erklären. Er widerspricht dem Empedokles in Metaph. IV_5, I_8 und I_4. Schwegler schließt sich dem Aristot. auch an, in seinem Kommentar zur Metaphysik (Tübingen 1847) S. 40: „In der Tat ist auch die durchgängige Auseinanderhaltung einer

das, je nachdem die Materie dazu fähig ist, mehr oder weniger verbindend wirkt. Die Trennung von Dingen entsteht dadurch, daß infolge von Liebe für dort hier eine Trennung erfolgen muß. Außerdem ist die Materie von Natur aus träge und widerstrebend, nach Plato die συναίτια, ohne die nichts entstehen kann. Leone faßt dieses Entgegenstreben gegen Vereinigung nur als eine Trägheit der Materie, nicht als eine Gegenkraft wie Empedokles, sondern eher als ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος.[35]) Wie schon bemerkt, entstehen aus der verschiedenfachen Verbindung der einzelnen Elemente, je harmonischer dieselbe ist, desto vollkommenere Wesen.[36]) Im ersten schwächsten Grade dieser Vereinigung entstehen die „gemischten Körper“, die anorganischen Wesen;[37]) so die verschiedenen Gestein- und Metallarten, denen das Erdelement Härte, das Wasser Glanz,[38]) die Luft Durchsichtigkeit und das Feuer Licht verleiht. Die Verschiedenheit unter ihnen kommt daher, daß von den Elementen eines gewöhnlich vorwiegt und dem besonderen Dinge gerade seine Natur hauptsächlich aufprägt.

II. Die organische Welt.[39])

Eine höhere Stufe von freundschaftlicher Vereinigung der sonst einander feindlichen Grundstoffe tritt auf bei den Pflanzen, die infolgedessen schon eine „vegetative Seele“[40]) haben. Diese äußert sich in einer inneren Keimkraft, dem Ernährungs- und Fortpflanzungstrieb. In bezug auf die Liebesempfindung zählt Leone die Pflanzen

---

trennenden und verbindenden Kraft in der Bewegung des Werdens eine undurchführbare Abstraktion, da die Begriffe der Attraktion und Repulsion ebenso identische als entgegengesetzte Begriffe sind.“ Leones Prinzip der Liebe läßt sich am ehesten noch dem Streben nach der Form bei Aristot. vergleichen.

[35]) Aristot. Met. VI 2. 1026 b.

[36]) Dialoghi pag. 44 ff.

[37]) Sie werden offenbar von Leone gemischt genannt, weil in ihnen die Mischung aus den einzelnen Elementen noch ganz klar hervortritt.

[38]) Dialoghi p. 46: l'aqua (pone) la chiarezza, il fuoco la lustrezza. Beides besagt aber ungefähr das gleiche.

[39]) Die Betrachtung über den Menschen, soweit er ein von den niedereren Geschöpfen grundverschiedenes Wesen hat, ist aus diesem Kapitel ausgeschaltet und bildet den Inhalt eines besonderen Abschnittes V.

[40]) Aristot. De anima II_1 412 b.

zu den anorganischen Wesen und gibt ihr den Sammelnamen „natürliche Liebe".[41]) Einen noch höheren Grad der Lebensentwicklung haben die Tiere erreicht, die im Besitz einer „sensualen Seele"[42]) sind. Ihnen kommt auch der Vorteil der Bewegung zu. Insofern sie eine rein instinktive Liebe nach etwas haben, muß dieselbe noch zur „natürlichen Liebe" gerechnet werden. Da nun Leone gemäß der griechischen Anschauung den Willen vom Intellekt abhängig macht, dem Erkennen den Primat über das Begehren zuschreibt,[43]) war es nur eine richtige Folgerung, wenn er sagt, für diese niederen, nur mit einer triebartigen Liebe ausgestalteten Wesen erkennt der Schöpfer oder seine Stellvertreterin, die Weltseele.[44]) Sie lieben und ersehnen etwas nur auf Grund der Erkenntnis Gottes, ebenso wie der Pfeil richtig das Zeichen zu treffen sucht nicht wegen seines eigenen Erkennens, sondern auf Grund der Erkenntnis des Schützen.[45]) Dieser Schluß hat allerdings eine „auf einer unstatthaften anthropologischen Analogie beruhende Beseelung" zufolge,[46]) denn es kann weiter gefragt werden, ob man für diese Wesen, wie ihnen das direkte Erkennen abgesprochen wird, nicht auch Gott als Stellvertreter ihrer gegenseitigen Liebe annehmen müsse. Und in der Tat kann doch nicht behauptet werden, daß in dem angeführten Beispiel der Schütze das Ziel nur erkennt, dagegen auf das Streben verzichtet, dasselbe durch den ihm in diesem Falle nur als Mittel dienenden Pfeil zu treffen.

---

41) „amore naturale" Dialoghi p. 38 ff. Vgl. Pico, Commento p. 37.

42) „anima sensitiva" Aristot. De anima II_2 413; II_3 414b.

43) So muß auch nach Campanella alles, was auf einanderwirkt, einander fühlen und kennen. Carriere, a. a. O. II S. 252, und Stöckl, Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Mainz 1865, III S. 356/57.

44) Bölsche, Liebesleben in der Natur, III, 1903, S. 160, übersetzt Instinkt des Vogels mit „es denkt in ihm".

45) Vgl. Pico, Commento p. 38: gran testimonio della Providenza Divina, dalle quale sono state queste tali creature (che non hanno cognizione) al suo fine dirizzate, come la saetta del sagittario al suo bersaglio, il quale non è dalla saetta conosciuto, ma da colui, che con occchio di sapientissima providenza verso quello la muove.

46) Zeller a. a. O. II, 2., S. 375, Anm. 3. Eine Folge, dem ein System der Liebe nie entgehen kann. Vgl. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie II (1884/85) S. 431.

Neben dem instinktiv strebenden Drang nach etwas tritt bei den Tieren noch eine höhere „sensuale Liebe“ auf, der schon eine eigene wahrnehmende Erkenntnis, auf der sich ein seines Objektes bewußtes Begehren aufbaut, vorangeht. Dieses Begehren ist wohl schon zielbewußt, aber noch nicht vorausschauend und kann deshalb nicht als Wille bezeichnet werden; „der Wille existiert nicht ohne die Vernunft“;[47]) denn letztere verleiht ihm erst die zur Erreichung eines Zweckes nötige, schon im voraus zwischen den verschiedenen Mitteln abwägende Denkfähigkeit. Dieser zeigt sich beim vierten und höchsten Grade der irdischen Vollkommenheit als „intellektuelle Seele“,[48]) die der Mensch nebst den den niederen Geschöpfen zukommenden Seelen zu eigen hat.[49]) Aus der intellektuellen Erkenntnis entsteht die „intellektuelle Liebe“, die auf eine rein geistige Erkenntnis der Dinge hinzielt. Die Betrachtung des Vernunftbesitzes mit seinen Folgen sei auf Kapitel V verschoben. Hier soll nur noch das menschliche Wesen betrachtet werden, insofern es eine Herleitung aus der niederen Tierwelt finden kann. Das ist der Fall bei den fünf Umständen, die als Beweggründe zur Liebe sowohl auf die Tiere, als auf die Menschen anwendbar sind. Sie können bei diesen Gattungen gesondert betrachtet werden, während sie bei den noch niedereren Geschöpfen in eine oder zwei Ursachen zusammenfallen.[50]) Folgende fünf Punkte sind es, die Liebe erzeugen:[51])

1. der Geschlechtstrieb;
2. der elterliche Trieb der Nachkommenerhaltung;[52])

---

[47]) Dialoghi ibid.: la volontà non sta senza ragione.

Aristot., De anima III_{11}; III_9 432 b: ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.

[48]) Aristot., De anima $II_{2,3}$. 413 b, 414 b.

[49]) Das Niedere ist auch im Höheren vorhanden; das gilt allerdings nur von den vergänglichen Wesen (vgl. Aristot., De anima II_3 Schluß). So ist der Mensch ebenso wie die Tiere den Fallgesetzen, der amore naturale unterworfen. Als amore naturale gilt unserem Philosophen das Streben der Landtiere nach dem Lande und das der Wassertiere nach dem Wasser.

[50]) In Punkt 4 und 5 der folgenden Seite.

[51]) Vgl. Zimmels a. a. O. S. 95. Dialoghi p. 35 ff.

[52]) Aristot., Nik. Ethik VIII_1 φύσει τ' ἐνυπάρχειν ἔοικε πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι (φιλία) ...... οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρνισι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζῴων καὶ τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα, καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις.

3. Wohltun, sowohl im Wohltäter wie im Empfänger;

Der soziale Trieb:

4. die gleiche Naturbeschaffenheit,
5. langes Zusammenleben.[53]

Allerdings ist bei diesen einzelnen Punkten zwischen Mensch und Tier bezüglich der Intensität ihres Auftretens eine Verschiedenheit. So ist ein Unterschied schon bei dem ersten Grunde, der nämlich im Menschen stärkere Liebe verursacht als im Tiere, weil der Mensch den Zeugungstrieb noch durch das vorausdenkende Fühlen des Genusses verstärkt, und auch die Abwesenheit der geliebten Person nicht genügt, um sein Streben nach derselben schwächer werden zu lassen. Was bei den Tieren nur ein vorübergehender Eindruck ist, setzt sich beim Menschen in der Vorstellung fest. Das Streben nach Erhaltung der Nachkommenschaft wird von Leone ebenso wie beim Menschen unerklärlicher Weise auch beim Tiere als ein Drang nach Unsterblichkeit aufgefaßt,[54] ein griechischer Gedanke, der sich gerade in der Renaissance, der Zeit der Lebensfreudigkeit, besonderer Beliebtheit erfreute.[55] Tier und Mensch haben das Bewußtsein, sterblich zu sein, und haben deshalb den Willen, ihr eigenes Ich in den Nachkommen weiter fortleben zu lassen. Die Begierde nach Unsterblichkeit ist nicht nur im Sinnes-, sondern beim Menschen auch im Geistesleben vorhanden. So sucht der Mensch im Reiche des Denkens Unsterbliches zu schaffen,[56] Geisteskinder zu erzeugen

---

53) Aristot. Nik. Ethik X_9. Polit. $I_{1 \cdot 2}$. III_6.

54) Dialoghi p. 211.

55) Plato, Symposion 206 ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν. ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. Symposion 207 ff. 208: μὴ οὖν θαύμαζε, εἰ τὸ αὑτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾷ. ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτη ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἕπεται. Aristot. de anima II_4 415a und Nik .Ethik VIII_{14} und IX, 7. Vgl. Dialoghi p. 200/201. Pico, Heptaplo sopra i sei giorni del Genesi. Tradotte in lingua Toscana da M. A. Buongrazia, Fiorenza 1555 . . . figliuoli, ne quali noi siamo per vivere quando noi moriamo in noi stessi p. 87. So auch Campanella bei Carriere a. a. O. II S. 255: „Der Mensch schützt sich gegen den Tod durch die Unsterblichkeit des Namens und die Fortpflanzung des Geschlechts.“

56) Symposion 209 A εἰσὶ γὰρ οὖν οἳ καὶ ἐν ταῖς ψυχαῖς κύουσιν ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ κύειν. Dasselbe im Timäus 90 C als Forderung aufgestellt.

und erwirbt erst dadurch „die wahre Unsterblichkeit". Der erste Entstehungsgrund der Liebe, der Zeugungstrieb, erhält durch diesen zweiten erst seine Weihe, seinen Zweckbegriff. Bei näherem Hinsehen fügt sich diese eben angestellte Betrachtung sehr schön in den ganzen sonstigen Gedankenkreis Leones ein. Denn es tritt auch hier, wie bei der Ansicht von der Vereinigung der einander feindlichen Elemente, die Vorstellung von der Harmonie der Gegensätze in Kraft, und zwar in der Verbindung der zeitlichen Begrenztheit des Individuums mit der verhältnismäßig zeitlichen Unbegrenztheit der Gattung.

Die Tiere lieben ihre Wohltäter[57]) dafür, daß sie von ihnen eine Wohltat empfangen haben. Bei den Menschen, denen Gutes getan wurde, entspringt dagegen oft eine Liebe zu ihrem Wohltäter nur aus der Hoffnung, weitere Wohltaten von ihm zu genießen. Der ursprüngliche Grund der Liebe des Wohltäters zu dem von ihm Empfangenden ist, daß ersterer wegen der für ihn selbst zu großen Fülle irgend eines Besitzes ein Bedürfnis nach Mitteilung desselben hat und infolgedessen den, der die Auslösung dieses Bedürfnisses bewirkt, liebt. Als Beispiel wird von Leone die Liebe der säugenden Ziege zu ihren Jungen angeführt. Die gleiche Naturart, das Hauptmoment der Liebe auch bei den niedersten Geschöpfen, ist bei den Tieren ein Grund von oft viel festerer Liebe, als bei den Menschen, die untereinander aus Neid und Habsucht sich oft hassen.[58]) Hier tritt das Nachteilige eines Vernunftbesitzes auf. Diese Erwägung setzt die von Leone diesem Punkte zugesprochene Allgemeingültigkeit sehr in Frage, wenn man außer den von uns schon oben gemachten Aussetzungen noch bedenkt, daß gerade nur unter Menschen, die eine gleiche Interessensphäre, also die gleiche Naturart sogar verschärft haben, Haß und Zwietracht gedeiht.[59])

---

57) Zum Folgenden vgl. Aristot. Nik. Ethik IX, 7. Dialoghi p. 36 ff.

58) Aristot. Nik. Ethik VII, 7 μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακὰ ποιήσειεν ἄνθρωπος κακὸς θερίου.

59) Vgl. Volkmann a. a. O. II 383: „Da der Neid voraussetzt, daß, was das Glück des Einen ausmacht, für den Andern ein Objekt eines Begehrens wird, wird auch der Neid in einer gewissen Beziehung durch eine Homogenität der Vorstellungskreise in beiden Subjekten bedingt."

Das stetige Zusammensein macht Hund und Löwen, Lamm und Wolf zu Freunden, schließt die Menschen noch um so inniger zusammen, als die Sprache sie geistig einander näherbringt. Wir kämen zur näheren Besprechung des dem Tiere nächst höheren Wesens, des Menschen; doch werden wir dessen Analyse aufschieben, weil in ihm nach Leones Lehre sich die Eigentümlichkeiten der niederen und höheren Welt geeinigt zusammenfinden. Da es mehr am Platze ist, die Teile vor dem Ganzen zu besprechen, wenden wir uns zur Darstellung der Leoneschen Ansichten über die höhere Welt, zunächst die Gestirnwelt, der gemäß der damals allgemein herrschenden Anschauung eine noch größere Beseeltheit als dem Menschen zukommt.

(Schluß folgt.)

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

IV.

Berichte über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philosophie.

Von

Dr. **M. Horten** (Bonn).

Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. 9. Aufl. Berlin 1905.

Von S. 234—253 Bd. II wird ein kurzer Überblick über die zwei ersten Perioden der arabischen Philosophie, die der Übersetzertätigkeit und die des Verständnisses der griechischen Gedankenwelt, gegeben. Die Religion und der Volkscharakter werden als Grundlage und Voraussetzung in die Darstellung hineingezogen. Mit demselben Rechte wären auch die herrschenden Ideen vom Weltall, kurz, eine Darstellung der gesamten Kultur, sowohl der der Volksschichten als auch der der gebildeten Kreise, als Einleitung in die Geschichte der philosophischen Ideen zu geben. Allein schon aus dem Grunde, weil nach der antiken Auffassung alle Wissenschaften Teile der Philosophie sind, wäre der Stand der Naturwissenschaften und Mathematik mit in die Darstellung zu verflechten. Zudem stehen alle Einzelwissenschaften mit der Philosophie in beständiger Wechselwirkung. Eine neue Auflage des „Grundrisses“ muß sodann dazu Stellung nehmen, ob die gesamte arabische Philosophie in Rücksicht gezogen werden soll, oder ob die Darstellung auf diejenigen Philosophen zu beschränken ist, die für das Abendland von Bedeutung geworden sind. Im ersteren Falle würde man am besten eine Dreiteilung des großen Materials vornehmen und 1. die eigentlichen Philosophen, 2. die spekulativen Theologen und 3. die philo-

sophierenden Mystiker behandeln. In dieser Weise empfanden die Araber selbst die Charakterisierung der verschiedenen Richtungen ihres geistigen Lebens. Jede einzelne derselben ist dann von 800 bis 1900 zu verfolgen. Nimmt man von der Angabe der nicht in Europa erschienenen Literatur Abstand, so wird der Umfang dieser Skizze nicht unverhältnismäßig groß werden. Die Hauptwerke, die die islamische Kultur im allgemeinen behandeln, dürften allerdings nicht übergangen werden.

Die Darstellung von der Entstehung des Islam bedarf der Umarbeitung. Vor allem ist zu erklären, wie Mohammed selbst zur festen Überzeugung von seiner Berufung gelangte, und wie der Islam der damaligen Welt mit einer großen Evidenz gegenübertreten konnte, so daß er sich die innerste Überzeugung hochzivilisierter Völker gewann und die todesmutige Glaubenssicherheit der Kämpfer erzeugte. Der äußere Zwang vermag dies nicht zu erklären. Allzu leicht sind wir geneigt, die innere Evidenz[1]) der islamischen Offenbarung zu leugnen, weil wir selbst sie nicht nachempfinden können. Jede Religion sucht naturgemäß die übrigen in möglichst ungünstigem Lichte darzustellen. Aus diesem psychologischen Grunde hat das Christentum den moralischen Gehalt des Islam allzutief gewertet. In der Ethik Gazàlìs und vieler anderer wird man sich eines besseren belehren lassen müssen. Die Geschichte der muslimischen Theologie und Ethik ist berufen, hier das Recht nach unparteiischem Maße zu verteilen.

Die in europäischen Sprachen erschienene Literatur ist mit ziemlicher Vollständigkeit gegeben. Neben C. Brockelmann wären auch Huart und Pizzi als Verfasser von Geschichten der arabischen Literatur zu erwähnen gewesen. Daneben wurden einige durchaus nicht wertlose Publikationen übersehen. Folgende mögen genannt sein, weil sie an dieser Stelle nicht mehr besonders besprochen werden können. Unter der Bibliographie Avicennas verdiente auch sein Schüler Erwähnung: Behmenjàr ben el-Marzubàn, der persische Aristoteliker aus Avicennas Schule. Zwei metaphysische Abhand-

[1]) Dieser Evidenz steht die Tatsache nicht im Wege, daß alle orientalischen Religionen der jedesmalige Ausdruck einer politischen Tendenz waren.

lungen von ihm wurden arabisch und deutsch mit Anmerkungen herausgegeben von Dr. Salomon Poper, Voss, Leipzig 1851. Die Angaben über die lateinischen Drucke der Werke Avicennas könnten vollständiger sein. Ferner fehlt: Leopold Dukes, Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Mohammedaner und Juden. Kallman, Nakel 1868. Das Buch bespricht ausführlich die lauteren Brüder und Alfârâbì. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, und Gustave Dugat, Le livre d'Abd el-Kader intitulé: rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent. Considérations philosophiques, réligieuses et c. par l'Emir Abd el-Kader traduites avec l'autorisation de l'auteur. Lucien Gautier, Ad-Dourra al-fâkhira, la perle précieuse de Ghazâlì. Traité d'eschatologie musulman publié d'après les manuscrits de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford, Genève-Bâle-Lyon 1878; cfr. Brockelmann I 421 Nr. 6. Der handschriftliche Befund läßt vermuten, daß Gazàlì selbst zwei Editionen dieses Werkes hergestellt hat. H. Malter, Die Abhandlung des Abû Hâmid al-Gazzâlî, hebräischer und arabischer Text, herausgegeben mit deutscher Übersetzung, Erklärung und Glossar. Zwei Teile. Frankfurt 1896.

Von der Aufzählung anderer übersehener Werke wird abgesehen, weil sie an dieser Stelle besonders besprochen werden sollen. Die Nichterwähnung der im Oriente erschienenen Literatur stellt keinen Mangel des für Nichtorientalisten bestimmten „Grundrisses" dar.

Ad S. 235: Der Ausdruck „ihwân es-safâ", wörtlich die Brüder der Treue, bezeichnet die „Besitzer" der Treue, also die Freunde, nicht die „lauteren Brüder". Avicenna vertritt nicht einen reineren Aristotelismus als Fârâbî. Tahâfut bedeutet nicht die Widerlegung noch die Bekämpfung, sondern die Vernichtung der Philosophen. Die Mutakallimûn (S. 242) sind solche, die einen kalâm (Rede) machen über die kalimat allahi, über das Wort Gottes, über das Dogma, also die Dogmatiker. Beide Etymologien klingen im arabischen Sprachbewußtsein an. S. 244 Z. 3 ist Sijâsa statt Siâga, S. 247 Z. 4 tabî'a statt tâbica und S. 249 Alhazem (Ibn al-Heitham) 1038 † statt Alhazen und Ibn el Haitan 1098 † zu schreiben. Kindi ist der „Philosoph" der Araber, d. h. er bezeichnet die griechischen

Philosophen als seine Lehrer und begründet die sich offen als „griechisch“ bezeichnende Denkrichtung unter den Arabern. „Philosoph“ bezeichnet nicht den wissenschaftlichen Denker schlechthin, sondern den griechischen Philosophen, und daher ist der Titel des Buches, das die Geschichte der griechischen Philosophie enthält:[2]) târîh el-falâsifa, „Geschichte der Philosophen“. Die sog. Philosophia orientalis (S. 248 letzte Z.) bezeichnet die Philosophia illuminativa seu mystica (maschriqîje = orientalis verlesen statt muschriqîja = illuminativa.) Mehren gab seinen Traités mystiques in diesem Sinne den Titel: fî asrâr el hikma el muschrigîja = über die Geheimnisse der Philosophia illuminativa, d. h. der Philosophie der Visionen). Die als „Fundamentalsätze des Glaubens“ (S. 249, s. Brockelm. I 421, Nr. 19) bezeichnete Schrift Gazâlîs ist ohne jede Bedeutung geblieben. Dagegen hat seine „Neubelebung der Religionswissenschaften“ eine bis in unsere Zeit hinein sich erstreckende welthistorische Bedeutung erlangt. S. 251. Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis (d. h. gâja = summa perfectio) humani intellectus. Die Darstellung der Systeme gibt das Wesentliche in klarer und übersichtlicher Form.

Abu Bekr Mohammed ben Mohammed ben al Walid al Fihri al Turtuschi ben abi Randaka, Die Leuchte der Könige. Am Rande: Gazâli, Ratschläge an die Könige.[3]) Kairo 1319 = 1901. Arab. Text.

Beide Fürstenspiegel wurden bereits 1277 = 1860 und 1289 = 1872 in Kairo gedruckt. Die vorliegende Ausgabe bezeichnet sich trotzdem wiederum als erste Ausgabe. Sie erschien in der Druckerei der Universität al-Azhar (= die Glänzende) in Kairo. Der Verfasser des ersten Werkes wurde 1059 zu Tortosa in Spanien geboren, machte weite Reisen in den Orient und starb 1126 zu Alexandrien. Sein eben genanntes Werk schrieb er vier Jahre vor seinem Tode zu Fustât, einem nördlichen Vororte von Kairo, und widmete es

[2]) Konstantinopel 1302.

[3]) Die wörtliche Übersetzung des Titels lautet: „Die ausgegossene Tinte in Ratschlägen an die Könige“, s. Brockelmann I 423 Nr. 30 und 459 sub 7 Nr. 1, wo die einschlägige europäische Literatur aufgezählt ist.

dem Wezîr al-Mamûn. Die Einleitung berichtet über ihn: „Turtuschi stellte in seinem Werke zusammen die Lebensführungen der Propheten, die Traditionen der Heiligen, die frommen Reden der Gelehrten, die Weisheit der Philosophen und die beachtenswerten Aussprüche der Kalifen. Er ordnete alles in durchsichtiger Weise. Alle Könige, die Kunde von ihm vernahmen, beauftragten ihn mit der Abfassung von Werken, und alle Wezire suchten seine Freundschaft zu gewinnen. Der Gelehrte, der dieses Buch studiert, ist der Mühe überhoben, andere Untersuchungen der Philosophen über denselben Gegenstand kennen zu lernen, und der König, der sich bei ihm Rats erholt, bedarf nicht mehr des Rates der Wezire.“ Turtuschi war Anhänger der malikitischen Rechtsschule. Auf 180 Gr.-Oktavseiten bespricht er in 64 Kapiteln die Gefahren und Irrungen der Herrschergewalt, die Tugenden des Königs, besonders seine geistige Bildung, seine Geduld und Verschwiegenheit, sein Verhältnis zu dem Wezir, den Untergebenen, den Kriegern, dem Nationalvermögen, der Staatskasse und den Fällen von diplomatischen Verwicklungen Neben den Beispielen Salomons und des biblischen Pharaos werden zahlreiche Aussprüche arabischer, persischer und indischer Großen angeführt.

Das am Rande gedruckte Werk ist eine arabische Übersetzung des von Gazâli verfaßten persischen Originals, das dem Seldschukenfürsten Mohammed ben Malikschah gewidmet war.

Abu l-Abbas Ahmed ben Abdelhalim ben Abdessalam ben Taimija, Eine Sammlung von Abhandlungen. Kairo 1323 = 1905. Arab. Text. 2. Bd. 122 und 92 S.

Die Bedeutung der Philosophie für eine bestimmte Zeit und Kultur lernt man in trefflicher Weise durch ihre Gegner kennen, besonders wenn es so bedeutende Männer sind wie ibn Taimija 1328 † (Brockelmann II, 100—105). „Um die Person und die Lehre dieses Hanbaliten dreht sich in Syrien und Ägypten die gesamte theologische Bewegung seiner Zeit, in der sein Name gewissermaßen zum Losungswort der theologischen Parteien ward.“[4]) In

[4]) Vgl. Ignaz Goldziher, Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der mohammedanischen Theologie. Leipzig 1884.

seiner Schrift „Ein guter Rat an das Volk des richtigen Glaubens zur Widerlegung der griechischen Logik“ bekämpft er die aristotelische Philosophie. Dennoch ist er nicht etwa ein Anhänger, sondern ein entschiedener Gegner Gazalis. Das vorliegende Werk dürfte nicht nur durch seine theologischen und ethischen Ansichten, sondern auch durch die „Widerlegung des Christentums“ (S. 94 bis 103) von seiten der christlichen Konfessionen einiges Interesse beanspruchen. Von ihm wurden ferner gedruckt: Der Kommentar der Sure der Erlösung; Der Unterschied zwischen den Freunden Gottes und denen des Teufels; Die Vorzüge des Koran.

Obaid ed-Darir, Die Freude der Betrachtenden in der Erklärung des Buches des Herrn der Welten. Kairo 1317 = 1899. 312 S.

Das philosophische Interesse an dieser Erklärung vieler Koranverse und Traditionen, deren Autor sich als Anhänger des Bàb bezeichnet, liegt darin, daß er die Werke mancher Philosophen der klassischen Zeit zitiert, so z. B. Bagawi 1116 †, Gazàlî Samarqandi 1291 †, Razi 1209 †, Gauzi 1200, ibn Taimija 1328 † und vieler anderen, besonders aber wegen des am Rande gedruckten Auszuges aus dem Werke Gazàlîs „Die Belebung der Religionswissenschaften“ (vgl. Archiv Bd. XIX, S. 442).

Bihari, Die Leiter der Wissenschaften. Kasan 1906. Arab. Text. 316 S.

Die Logik Biharis 1708 † ist bereits vielfach im Drucke erschienen (vgl. Brockelmann II, 421) und hat in Indien, der Heimat des Autors, eine große Bedeutung erlangt, wie die zahlreichen Kommentare zeigen. Sie beginnt mit der Definition des Wissens und einer realistischen Erkenntnistheorie. Darauf folgt eine Darlegung der Grundgesetze der Logik. Sie ist von ausgiebigen Kommentaren und Glossen, die im Jahre 1730 von einem al-Qâdì genannten Autor verfaßt sind, begleitet.

Hafid et-Taftazani el Herewi, Die Perlenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen, die die wichtigsten Fragen von vierzehn Wissenschaften behandeln, begleitet von reichen Glossen und

Erklärungen des Mohammed Bedreddin abu Firas en-Naasani aus Haleb. Kairo 1322 = 1904. 321 S.

Hafid et-Taftazani 1500 † verfaßte eine Reihe wissenschaftlicher Abhandlungen, unter diesen einen Kommentar zur Logik seines Urgroßvaters Taftazani 1389 † (Brockelmann II 218—219 u. 215 Nr. 2 sub 1b). Die oben genannte Enzyklopädie ist dem Inhalte nach eine sehr reiche und vielseitige und von Erläuterungen eines modernen Autors begleitet. Sie bespricht besonders die Einteilung der Wissenschaften, die Rechtswissenschaft, Literatur und Philosophie. Taftazani verteidigt folgende Thesen: Die theoretische Philosophie ist vorzüglicher als die praktische (S. 10). Die Logik bildet einen Teil der Philosophie. Sie ist nicht reine Propädeutik (S. 16). Die Wissenschaften besitzen Objekte (in dieser Frage wird S. 23 Avicenna Metaph. I 1 u. 2 und Naturw. I 1 zitiert), erste Prinzipien und Probleme. Auf die Darlegungen über Koran und Tradition folgt die Theologie. Sie ist die Königin aller Wissenschaften, wie die Logik deren Dienerin ist. Die Wissenschaft gehört in die Kategorie der Relation, nicht in die der Qualitat. Gottesbeweise werden S. 141—143 in großer Zahl aufgestellt. Von S. 301 werden die philosophischen Disziplinen behandelt.

Qoschairi, Die Wissenschaft der Mystik, begleitet von Glossen des Fürsten des Islam Zakarija al Ansari. Kairo 1319 = 1901. 202 S. Herausgegeben von Ahmed Ali el-Melìhi.

Die Mystik bildet eine eigene Richtung der Philosophie, die bis auf unsere Tage im muslimischen Oriente sowohl in der Wissenschaft als auch im praktischen Leben und der Politik einen gewichtigen Faktor der Kultur darstellt. Die Schrift Qoschairis über die Mystik — geschrieben 1045 — bildet eines der grundlegenden Werke jener Richtung. Die beigefügten Glossen — geschrieben 1488 — gestatten uns einen Blick in die philosophischen Ansichten des ausgehenden fünfzehnten Jahrhunderts (vgl. Brockelmann I 432 und II 92, Carra de Vaux, Gazali, S. 183ff.). Geschichtliches Interesse dürfte das Werk besonders deshalb beanspruchen, weil es von S. 8—33 eine große Blütenlese von Aussprüchen älterer Mystiker

gibt und an diese S. 164 Erklärungen mystischer Termini besonders aus den Gebieten der Theologie und Ethik anschließt. Qoschairi starb 1074 in Nisabur.

Nur-ud-Din Abd-ur-Rahman Jami, Lawaih, a treatise on sufism, with facsimile of an old Ms. translat. by Whinfield and Mirza Muhammed Kazvini and preface on the Influence of greek philosophy upon Sufism, erschienen in: Oriental Translation Fund, New Series, vol. XVI. London, Royal Asiatic Society, 1906. 16 u. 71 S.

Gami (engl. transkr. Jami) 1492 † ist durch seine philosophisch-mystischen Kommentare nicht weniger als durch seine Gedichte bekannt (vgl. Brockelmann II 207, wo jedoch die Lawaih nicht aufgezählt sind). Der Übersetzer ist bereits bekannt durch seine Werke über den Mystizismus im Islam (Gulshan i Raz, Trübner 1880; Masnavi of Ialâl ud-Din Rumi, zweite Aufl., Trübner 1898; Omar Khayyam, zweite Aufl., Trübner 1901.) Die Vorrede gibt einen kurzen und klaren Überblick über die Einflüsse der griechischen Philosophie auf den Sufismus, diesem folgt die Übersetzung der „Lichtblicke“ (Lawaih) in dreißig Nummern. Sie geben in angenehmem Stile die Weltanschauung der Mystiker, die ein neuplatonisches Gepräge trägt. Dies wird in dem Appendix II (Plotinus) des näheren dargestellt. Appendix I und III bringen Übersetzungen aus Werken Gazalis.

Taftazani, Kommentar der Schemsije Katibis. Kairo 1312 = 1894. 192 S.

Taftazani 1389 † gehört zweifelsohne zu den bedeutendsten Logikern des vierzehnten Jahrhunderts. Seine „Ausfeilung[5]) der Logik“ wurde sehr häufig kommentiert. Brockelmann zählt 26 Kommentare und vier glossatorische Bearbeitungen auf (II 215). Das vorliegende Werk (Brockelmann II 216 Nr. 9) enthält den Kommentar der „Logik of the Arabians“, wie Sprenger in seiner

[5]) Der arabische Ausdruck „tahdib“ bedeutet: eine Sache so, wie sie sein soll, darstellen und gestalten und alles Überflüssige aus ihr entfernen.

Ausgabe (Calcutta 1854, First Appendix to the dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans) das Schulbuch der Logik für den Kulturkreis des Islam nennt (Brockelmann I 466). Der Text erschien vor kurzem in Kairo in besonderer Ausgabe. Nur die Anfänge der Abschnitte des Originaltextes sind in dem Kommentare kurz angedeutet. Die logischen Schriften der muslimischen Philosophen, von denen in den letzten Jahren eine große Anzahl gedruckt wurden, sind aus dem Grunde für die Geschichte der Philosophie nicht gering zu werten, weil sie in ihrer Einleitung in rhetorischer Form das ganze Weltbild des Philosophen und vielfach auch seine Theorie der Wissenschaften entwickeln. Zudem sind in die logischen Diskussionen selbst eine große Anzahl allgemein-philosophischer Ideen eingeflochten. Dasselbe gilt auch von theologischen Abhandlungen. Wenn diese nicht ausschließlich Pastoraltheologie enthalten, sondern spekulativer Natur sind, müssen sie als philosophische Abhandlungen gelten. So diskutiert ibn Taimija in seinem Korankommentare, der die Sure der Erlösung erklärt (gedr. Kairo 1323 = 1905), über die Ewigkeit, die Natur Gottes, das Atom, die Gottesbeweise, die Trinität der Christen, die Ewigkeit der Welt, die rationalistische Auffassung des Kausalitätsgesetzes, die besagt: ex uno non causatur nisi unum, die Ursachen der Bewegungen der Himmelssphären, die Unkörperlichkeit und die Eigenschaften Gottes, die substantielle Veränderlichkeit der Körper, die Substanz, die Räumlichkeit des Körpers, die erste Materie (arab. hajûla = ὕλη), die Ideenlehre Platos, den Begriff des körperlichen Volumens nach der Lehre der Mutakallimun, die Beziehung der Seele zum Körper. S. 60 wird die Metaphysik Avicennas einer Kritik unterzogen. Diese Beispiele zeigen, daß die Geschichte der Philosophie sich veranlaßt sehen muß, das große Gebiet der muslimischen Logik nicht kurz abzufertigen und auch das überaus fleißig bebaute Feld der koranischen Theologie nicht aus dem Auge zu lassen.

Razi, Die Ansichten der älteren und jüngeren Schule der Gelehrten, Philosophen und Mutakallimûn. Arab. Text. Kairo 1323 = 1905. 4°. 183 S.

Am Rande: Die Lehren über die Prinzipien der Religion. Unter dem Texte: Erläuterung der „Ansichten“ von Tûsì. 183 S. 4°. Vgl. Brockelmann I 506, V Nr. 22, I 507 Nr. 9, I 510 Nr. 21.

Als Geschichte der wichtigsten philosophischen Streitfragen im Islam ist dieses Werk das Gegenstück zu Schahrastânis und Zàhirìs Geschichte der Sekten und theologischen Streitfragen. Es behandelt Metaphysik, Kosmologie, Physik, Psychologie und Theologie in vier Büchern: 1. über die Prämissen; 2. über die Einteilung der Objekte der Wissenschaften; 3. Theologie: Wesen, Eigenschaften, Tätigkeiten und Namen Gottes; 4. Die Offenbarung, und stellt in allen diesen Materien die Ansichten der „Philosophen“, d. h. der Denker griechischer Richtung, den Lehren der arabischen Gelehrten und der orthodoxen Theologen gegenüber. Nicht nur für die Geschichte der Philosophie des XIII. Jahrhunderts — Râzî 1209 †, Tûsì 1273 † —, sondern auch die der älteren Zeit enthält diese Schrift außerordentlich reiche Aufschlüsse, die den Verfasser dieses Berichtes bestimmten, eine Übersetzung derselben zu beginnen.

Einiges wenige möge über den reichen Inhalt genügen: Das durch seinen Wesensbegriff Notwendige ist nicht zugleich durch einen anderen notwendig. Es ist nicht zusammengesetzt; sein Dasein kommt zu seinem Wesen nicht von außen hinzu. Die Prädikation der Notwendigkeit von dem durch sich Notwendigen und dem durch einen anderen Notwendigen ist eine analoge, keine univoce. Das Ens possibile existiert nur durch eine von ihm getrennte Ursache und wird auch nur durch eine solche vernichtet; es ist indifferent für das Sein und Nichtsein. Eine Notwendigkeit, die durch die Ursache verliehene, haftet seinem Werden an und geht ihm auch voraus. Der formelle Grund, weshalb es einer Ursache zum Dasein bedarf, ist nicht sein Werden, sondern der ihm anhaftende Charakter der Möglichkeit. Es bedarf, solange es existiert, ununterbrochen einer erhaltenden Ursache. Conservatio rerum est creatio continuata. Das Ewige kann keine Wirkursache haben — ein Widerspruch gegen die Philosophen griechischer Richtung, die die Ewigkeit der Schöpfung lehren. Ewigkeit und Zeitlichkeit sind keine Akzidenzien; denn in diesem Falle müßte sich betreffs derselben wiederum die Frage stellen, ob sie ewig oder zeitlich seien, was einen

Regressus in infinitum zur Folge hätte. Das Kalte ist nicht die Privation des Heißen. Das Entstehen bewegt sich zwischen konträren Gegensätzen. Das Leben findet statt, wenn die Elemente, die den Körper zusammensetzen, sich im ausgeglichenen Zustande befinden. Es ist die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und der Bewegung. Das Wissen ist eine Relation. Zwei konträre Gegenstände können nicht zu gleicher Zeit gewußt sein. Das Gewußte erhält durch unseren Geist den Charakter des Denknotwendigen. Die Potenz ist nur gleichzeitig mit dem Akte. Sie erstreckt sich auf zwei Contraria. Der freie Willensentschluß geht zurück auf einen absolut notwendigen Willen. Die Akzidenzien bestehen nicht in einem anderen Akzidens. Vermittelst dieser philosophischen Begriffswelt werden sodann die sublunarischen und die himmlischen Körper besprochen. Durch seine durchaus selbständige Auffassung der Probleme zeigt sich Râzî den älteren Philosophen ebenbürtig.

M. A. F. Mehren, Traités Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne. Texte arabe publié d'après les manuscrits du Brit. Muséum, de Leyde et de la Bibliothèque Bodleyenne avec l'explication en français.

Ier fascicule. L'Allégorie mystique Hay ben Yaqzân. Brill, Leyde 1889, 24 u. 22 S. Vergl. Brockelmann I 455 Nr. 26. Dem Texte sind Auszüge aus dem Kommentare des Husain bn Tâhir bn Zaila al-Isfahânî beigefügt. Diese Schrift Avicennas diente Ibn Tofail als Vorlage zu seinem gleichnamigen Roman.

IIème fascicule. Les trois dernières sections de l'ouvrage al-Ishârât wa-t-Tanbîhât — indications et annotations — sur la doctrine çoufique. Texte arabe avec l'explication en français et le traité mystique at-Tair, l'oiseau-Leyde, 1891. Die erste dieser beiden Abhandlungen bildet die drei letzten Kapitel des Werkes, das J. Forget 1892 in Leyden unter dem Titel: Ibn Sînâ. Le livre des théorèmes et des avertissements.[6]) Es enthält Thesen und ihre Erklärungen aus den Gebieten der Logik und Metaphysik. Die zweite Abhandlung

[6]) Die französische Übersetzung, die in dem Titel angekündigt wurde, ist bisher nicht erschienen.

ist die Fabel von dem gefangenen Vogel, der die im Körper eingeschlossene Seele darstellt. Sie ist erklärt nach dem persischen Kommentare des Sâwagî 1145 †. 32 u. 48 S.

IIIème fascicule. Traité sur l'amour, s. Brockelmann I 456 Nr. 39. Traité sur la nature de la prière. Ibid. Nr. 13. Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait. Traité sur la délivrance de la crainté de la mort. Ibid. Nr. 63. Leyde 1894, 34 u. 57 S.

Die erste Abhandlung bewegt sich in plotinischen Ideen und beschreibt die Liebe, die die ganze Schöpfung durchdringt. Das Gebet besteht darin, daß der Mensch sich mit den Substanzen der himmlischen Welt verähnlicht. Die dritte Abhandlung handelt von dem Besuche der Gräber und ist wohl identisch mit Brockelmann I 454 Nr. 15.

IVème fascicule. Traité sur le destin. Leyde 1899, 12 und 25 S. Vergl. ibid. Nr. 45. Es ist das Problem der menschlichen Freiheit, der Vorherbestimmung Gottes und der Verantwortlichkeit, welches hier in muslimisch-orthodoxer Weise von Avicenna behandelt wird. Mehren hat in den Jahren 1885 und 1886 im „Muséon" die gleichen Themata behandelt, deren Originaltexte er in diesen vier Heften in mustergültiger Weise herausgegeben und erklärt hat. Ihr Inhalt zeigt, wie einem spekulativ veranlagten Geiste die Religion sich in keiner Weise in Prämissen und Konklusionen auflöst, sondern inneres Erlebnis ist. Ein fünftes Heft unter dem Titel „Réfutation des astrologues" war als Fortsetzung des vierten Heftes geplant, ist leider aber nicht erschienen.

Wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes für die Gedankenwelt der arabischen Philosophen und der Gründlichkeit der Behandlung der Frage sei hingewiesen auf die Monographie von Dr. Otto Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung, quellenmäßig untersucht. Hinrichs, Leipzig 1898.

P. Aurelio Palmieri, Die Polemik des Islam. Aus dem Italienischen übersetzt von Prof. Valentin Holzer. Salzburg 1902. 137 S.

Das Buch bespricht die christlichen Schriften gegen, und die muslimischen für den Islam. Interessant ist das Kapitel über die

Polemik des Islam in Konstantinopel — Zedki Bey! — und in Rußland — Bazazito! —. Nach letzterem, einem russischen Imâm, ist der Islam ein Prinzip des Fortschrittes und ist berufen, die europäische Kultur, ihre Wissenschaft und Philosophie in sich aufzunehmen und als ein gleichwertiger Faktor mitzuarbeiten an dem Fortschritt der Zivilisation. Die gleichen Ideen, an denen der Historiker der Philosophie nicht ohne sie zu beachten vorübergehen darf, vertritt auch die Revue de l'Islam.

Dr. Giuseppe Gabrieli, Un capitolo di Teodicea Musulmana ovvero gli Attributi divini secondo la Umm al barâhîn di as-Sunûsi. Trani 1901. 58 S.

As-Sanûsî — Brockelmann II 250 — 1490 oder 1486 † ist durch seine „große und kleine Glaubenslehre" im ganzen muslimischen Oriente bekannt. Das vorliegende Werk, das als ein einleitendes Studium über die Beziehungen des aristotelischen Organons zur arabischen Logik geplant ist, enthält die Übersetzung eines kleinen Teiles des zweiten Buches, nämlich die Attributenlehre. Die ersten Eigenschaften bezeichnen eine Seinsweise — bis S. 24 —, die folgenden eine Relation oder einen Anthropomorphismus. Diese kleine Abhandlung ist nahezu ausreichend, um die metaphysischen Ansichten Sanûsîs erkennen zu lassen.

Die seit 1671 durch E. Pococke bekannte Robinsonade des „philosophus autodidactus" erhielt fünf neue Bearbeitungen:

1. Francisco Pons, Tradducciòn de la novela de Abentofail El Filòsofo Autodidacto precedida de un pròlogo de Menéndez y Peleyo. Zaragoza 1900. LVI und 250 S.

Die Einleitung bespricht in sehr lesenswerter Weise den Autor und sein Werk. Der Übersetzung desselben folgt ein Apendice in zwei Teilen über das gleichnamige Buch Avicennas. Cfr. Brockelmann I 455 Nr. 26 und 460 sub 11 Nr. 2 und Mehren, Traités mystiques d'Avicenne. Brill, Leyde 1889.

2. The improvement of human reason, exhibited in the life of Hayy ibn Yakzan. Written in arabic above 600 years ago by Abû Ja'afar Ibn Tufayl in which is demonstrated by

what methods one may; by the mere light of nature, attein the knowledge of things natural and supernatural. London 1708. Reprinted, with slight changes, by Edward A. van Dyck, for the use of his Pupils at Cairo, Egypt, 1905. 84 S.

3. Ibn Tofail, Haij ibn Jaqzan, Über die Geheimnisse der Philosophie des Ostens. Er verfaßte sie als Auszug aus den Worten des Altmeisters Abu Ali ibn Sînâ. Kairo 1322=1904. Die Drucklegung wurde beendigt März 1905, wie das Ende des Heftchens besagt. 100 S.

4. L. Gauthier, Ibn Tofail, Hayy ben Yaqdhan, roman philosophique. Texte arabe et traduction française. Alger 1900.

5. Ibn Tufail, Das Erwachen der Seele. Nach dem Arabischen mit einer Einleitung von Dr. P. Brönnle. Aus dem Englischen übersetzt von A. M. Heink, erschienen in: Die Weisheit des Ostens. Rostock, Volkmann. 1907 V. 114 S.

J. Hirschberg, Geschichte der Augenheilkunde. Zweites Buch: Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern. Engelmann, Leipzig 1905. 243 S. In: Graefe-Saemisch, Handbuch der gesamten Augenheilkunde. Lieferung 97—99.

Die Berechtigung, dieses Werk hier zu erwähnen, gibt nicht nur der Umstand, daß die Naturwissenschaften zum Verständnisse der arabischen Philosophie eine Voraussetzung bilden, sondern auch der, daß sie als Ganzes ein Teil der Philosophie sind. Zudem haben die bekanntesten Philosophen, Avicenna, Averroes und ibn al-Haitham, sich auf dem genannten Gebiete der Medizin betätigt. Ferner denken die Naturwissenschaftler vielfach in den Begriffen, die durch die Philosophen geprägt sind. Die vorliegende Geschichte ist das Resultat eines eingehenden Studiums der Quellen. „Aber diese lagen nicht gedruckt vor, sondern bestanden in Handschriften, arabischen, auch persischen und hebräischen, welche noch unveröffentlicht im Staube der Bibliotheken ruhten und erst ermittelt und gesammelt werden mußten, aus Kairo und Konstantinopel, aus Florenz und Parma, aus Paris und dem Escorial, aus Leyden und Oxford, aus München, Tübingen, Gotha, Dresden und Berlin.

Einige von den auswärtigen konnten nicht nach Berlin gesendet, andere mußten abgeschrieben oder photographiert, alle ins Deutsche übersetzt werden." Der Philosoph bedauert nur, daß eine gleich intensive und organisierte Arbeit bisher in der Geschichte der arabischen Philosophie noch nicht geleistet werden konnte.

Ebensosehr wie die heutige europäische Kultur der arabischen vorausgeeilt ist, stand sie ihr im Mittelalter nach. So wurde es von den lateinischen Philosophen selbst empfunden. Dies beweist wiederum die Geschichte der Augenheilkunde, und diese ist ein Gradmesser für den Stand der naturwissenschaftlichen Studien überhaupt. „Daß übrigens das europäische Mittelalter auch auf dem Gebiet der Augenheilkunde keine anderen Lehrmeister hatte als die Araber, soll hier nur angedeutet, nicht weiter ausgeführt werden". Die arabische Philosophie beansprucht insofern ein höheres Interesse als die christliche Scholastik, als erstere in näherer Fühlung stand mit den positiven Wissenschaften und die höchste Zusammenfassung derselben sein sollte, während die Scholastik unter der Vorherrschaft der Theologie mehr auf das Metaphysische und Unmaterielle gerichtet war und den Kontakt mit den Naturwissenschaften nach Albertus Magnus bald wieder verlor.

Unter den Augenärzten figurieren auch die Philosophen Averroes, Avicenna, dessen Kanon der Heilkunde von Hirschberg als „fast ohne Gleichen in der Weltliteratur" bezeichnet wird, und ibn al-Haitham. Zu S. 167 könnte man hinzufügen, daß auch Fârâbî das Sehen nicht als ein Ausstrahlen vom Auge, sondern als ein Aufnehmen eines von äußeren Objekten kommenden Bildes erklärt.[7]) Mögen gleich gründliche Werke wie das vorliegende in nicht zu fernliegender Zeit auch über die Geschichte der Astronomie, Mathemathik, Musik usw. bei den Arabern geschrieben werden. Die Medizin der Araber wurde von Leclerc (Paris 1876) und die Alchemie von Berthelot (Paris 1893), wenn auch nicht in endgültiger Weise, behandelt.

[7]) Ringsteine Nr. 34 und Ismâ'îl el-Hoseinî in: Das Buch der Ringsteine Fârâbîs, Münster 1906. 67 und 216 S.

Rubens Duval, Anciennes littératures chrétiennes II. La littérature syriaque. Deuxième édition. Lecoffre, Paris 1900. In: Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique.

Mit gründlicher Kenntnis der Quellen und aller an diese sich anschließenden geschichtlichen Fragen wird neben der Geschichte der Literatur von S. 240 an auch die der Philosophie und der übrigen Wissenschaften geschildert. In der früheren Zeit waren die Araber von den Syrern, in der späteren die Syrer von den Arabern abhängig. Daß die altorientalische Weltanschauung für die syrische Philosophie noch lebendig war, zeigt die Lehre des Bardesanes, gestorben gegen 206: daß die Luna, die Mutter des Lebens, ihr Licht monatlich ausstrahlt und in den Sol, den Vater des Lebens, wieder eintritt. Der Mond empfängt dann von der Sonne den Geist der conservatio rerum in esse, den er (im Kreislaufe des neuen Monates) über das Weltall ausbreitet. Die astrologischen Vorstellungen der Araber sind ebensowenig ohne die altbabylonische Weltanschauung zu verstehen. Ihre Kenntnis gehört zu den Vorbedingungen für das Verständnis der Lehre der Philosophen über die Planeten und die Sphären; s. Avicenna, Neun Abhandlungen, Konstantinopel 1298 = 1881, S. 27—40 „Über die himmlischen Körper“. Faßt man aber die Geschichte der Philosophie in einem weiteren Sinne als Geschichte der Weltauffassungen, dann gehört die altorientalische Lehre über das Weltall als Teil mit in die große Entwicklungslinie, von der die eigentliche Philosophie nur den letzten Ausläufer bildet. Die Beziehungen zwischen der arabischen und syrischen Literatur verdienen die größte Beachtung. Manche Thesen der muslimischen Theologie haben ihr Vorspiel in der nestorianischen und monophysitischen gehabt, so z. B. die Diskussionen über den Ratschluß Gottes, die Schicksalsbestimmung und Freiheit. Die arabische Form der griechischen Termini geht fast durchweg auf syrische Vorbilder zurück.

Duncan B. Macdonald. Developement of Muslim Theology, Jurisprudence ad Constitutional Theory. New York 1903. (Series of Hand-Books in Semitics, vol. IX.) 386 S.

Der gewandten Feder Macdonalds verdanken wir bereits mehrere

wertvolle Beiträge zur Geschichte der arabischen Philosophie: The life of al-Ghazzali. Journal of the American Oriental Society, vol. XX, S. 71—132. Ferner: Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing. Being a translation of a book of the Ihya of al-Ghazzali. Übersetzung eines Abschnittes aus „der Belebung der Religionswissenschaften" — Journal of the Royal Asiatic Society, 1901 April und Oktober, und 1902, Januar. Sodann A selection from the Prolegomena of Ibn Khaldûn with notes and english-german glossary; Leiden 1905 — in: Semitic Study Series, edited by Gottheil and Jastrow.

Die 63 ersten Seiten des oben genannten Buches zeichnen in kurzen und deutlichen Zügen die Entwicklung und das Spiel der islamischen Reiche bis auf unsere Tage, mit Ausblicken auf den nächsten, drohenden Religionskrieg, den der Islam gegen die in seine Gebiete eindringenden europäischen Völker führen wird. Die Anzeichen dieses Sturmes sind deutlich vorhanden in dem Orden des Sanûsì, der eine protestantisch-reformatorische Bewegung innerhalb des Islam genannt werden kann. Sie enthält alle Bedingungen, die den Islam für die Aufnahme der modernen Kultur geeignet machen.

Ein Vorspiel und eine Parallelerscheinung der theologischen Entwicklung ist die Ausbildung des muslimischen Rechtes, die in Part II zur Darstellung gelangt. An diese schließt sich eine ausführliche Geschichte der spekulativen Theologie im Islam, die mit den frühesten Zeiten beginnt und mit der zeitgenössischen Bewegung endet. In richtiger Weise werden politische Tendenzen als Veranlassungen für das Entstehen theologischer Strömungen hervorgehoben. Eingehend werden die Mutaziliten, die Getreuen von Basra, die Mystiker Kindi und Farabi, die Aschariten und Zahiriten, vor allem Gazali und sein Einfluß geschildert. Das Werk zeigt, wie die philosophische Entwicklung nicht von der theologischen isoliert werden kann. Die Abnahme der Philosophie wird vielfach in etwas zu grellen Farben geschildert. Ibn Arabi, Abd er-Razzâq und Scha'râni zeigen, wie wenig die spekulativen Interessen ausgestorben waren. Die Appendices bringen dankenswerte Übersetzungen aus den Originalquellen.

SAMUEL M. ZWEMER, The moslem doctrin of God. Edinburgh and London 1905. 120 S.

Die Gotteslehre des Koran stellt die Summe von Ideen dar, von denen die Philosophen bei ihren Spekulationen ausgingen. Aus ihr ist daher ein großer Teil des Verständnisses für die auftretenden Diskussionen über Gottes Wesen und Eigenschaften zu gewinnen. Die Lehre von der allesdurchdringenden Macht Gottes ist in diesem Sinne die Veranlassung für die Leugnung der natürlichen Kausalität seitens der Mutakallimùn gewesen. Die Darstellung ist leider von dem apologetischen Gedanken getragen, die muslimische Gotteslehre als unvollkommener darzustellen als die christliche. Dadurch werden manche Ideen nicht genügend in den Vordergrund gerückt. Die Haupteigenschaft des muslimischen Gottes ist neben seiner Einheit die Allbarmherzigkeit, und diese ist doch wohl inhaltlich identisch mit der der Liebe.[8])

G. VAN VLOTEN, Liber Mafâtîh al-Olûm explicans vocabula technica scientiarum tam arabum quam peregrinorum auctore Abû Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jûsuf al-Kâtib al-Khowarezmi. Lugduni Batavorum 1895.

Zu den bereits vorhandenen Arbeiten auf dem Gebiete der termini technici — Dr. Aloys Sprenger, A dictionary of the technical terms used in the sciences of musulmans, in: Bibliotheca indica; a collection of oriental works published by the asiatic society of Bengal, mit: first appendix containing the logic of the Arabians in the original arabic, with an english translation, d. h. die Schemsìje des Kàtibi, und: Definitiones viri meritissimi Sejjid Scherîf Dschordscgâni. Accedunt definitiones theosophi Mohammed vulgo ibn Arabi dicti edidit G. Flügel — tritt diese in dankenswerter Weise zur Seite. Sie behandelt in zwei Abhandlungen fünfzehn Wissenschaften. Der erste Teil der zweiten Abhandlung enthält die Einteilung der Philosophie, die Metaphysik und einen Über-

[8]) Cod. Indian Office 477 fol. 179 v. beginnt die Metaphysik Avicennas mit den Worten: „In deinem Namen, du Erbarmungsreicher und Milder! Auf dich setze ich meine Zuversicht, du selbstloser Spender alles Guten.“ Dies nur ein Beispiel aus unzähligen für die Lehre von der Liebe Gottes im Islam.

blick über das Weltall, dem sich eine Erklärung der selteneren philosophischen Ausdrücke anschließt. Es werden im ganzen ungefähr 1400 Termini besprochen aus Philosophie, Logik, Medizin, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik, Mechanik, Chemie, Rechtswissenschaft, orthodoxer Theologie, Grammatik, Schreibkunst, Poesie und Geschichte. S. Brockelmann I 244.

Ibn el-Arabi, Das „Festgefügte" mit türkischer Übersetzung und Erklärung von Mustafa Scherîf. Konstantinopel 1315 = 1897. 116 S. 8°. Cfr. lib. cit. I 444 Nr. 40.

Es enthält eine Darlegung der wesentlichsten Pflichten der Mystiker, hat also den Wert einer philosophischen Ethik. Die Lehre der Mystiker ist enthalten in den „Ringsteinen der Weisheit" von demselben Verfasser, die mit dem Kommentar des Qâsânî — s. lib. cit. I 442 Nr. 12 c. — 1309 = 1892 in Kairo lithographiert wurden — gr. 8° 458 S. — Carra de Vaux gab in seinem „Gazali" S. 259 ff. eine Analyse dieser Schrift, die darauf hinweist, wie sehr die mystische Richtung als Philosophenschule zu bewerten ist.

Abdallah bn Hosein, Geschichte der Philosophie der Griechen. Übersetzung aus dem Französischen. Erste Auflage, Kairo 1252 = 1836; zweite Konstantinopel 1302 = 1885. 8°. 160 S.

In der Einleitung wird ausgeführt: Als der Wezir Ägyptens seine Sorge der Aufgabe zuwandte, die Reiche des Islam neu zu beleben und sie aus dem Banne der Unwissenheit in den Machtbereich der Wissenschaft zu führen, und aus diesem Grunde eine Anzahl berühmt gewordener Männer in das Land der Franken sandte . . . . da entschloß ich mich, die Gunst des Khediven mir zu erwerben . . . . indem ich ein französisches Werk über die Philosophie der Griechen ins Arabische übersetzte. Der Titel des französischen Originals ist nicht angegeben. Die Darstellung bespricht die Philosophen von Thales bis Epikur und Zenon.

Martin Winter, Über Avicennas Opus egregium de anima — Liber sextus naturalium —. Grundlegender Teil. Wissenschaft-

licher Teil. Wissenschaftliche Beilage zu dem Jahresbericht des K. Theresien-Gymnasiums für das Schuljahr 1902/03. München 1903. 53 S.

Der Verfasser hat sich der großen Mühe unterzogen, auf Grund der lateinischen Übersetzung eine Inhaltsangabe der Psychologie Avicennas nach dem Buche „der Genesung der Seele" zu geben. Er bespricht mit großer Sachkenntnis die lateinischen Übersetzungen und Drucke, die Stellung der Psychologie im Systeme, das System der Seelenkräfte, die äußere Sinneswahrnehmung und besonders die Gesichtswahrnehmung. Ad S. 15: Das im Lateinischen mit sufficientia betitelte Buch ist im Originale benannt: Über die Ursachen und die ersten Prinzipien der Naturdinge. Die Verlesung des flüchtig geschriebenen almaqâla d. h. die Abhandlung als kifâja = sufficientia wird wohl die Veranlassung des lateinischen Titels gewesen sein. Lm und k, q und f sind vielfach zum Verwechseln ähnlich. S. 18—19: Tätigkeiten, die unius modi heißen, sind solche, die immer gleichförmig verlaufen wie die Wirkungen der unbeseelten Natur. S. 21 ad 1: Die materialistische Ansicht, die die Seele als eine Proportion der Elemente bezeichnet, ist wohl eine stoische, und jene andere, die pantheistisch klingt, eine buddhistische. Ad S. 30: Die imaginatio liegt im zweiten Teile der vorderen Gehirnhöhlung. S. 36: Intellectus accommodatus ist identisch mit intellectus acquisitus. Die ausgezeichnete Arbeit wird sicherlich das Interesse für den großen persischen Philosophen, den „Altmeister" der arabischen Philosophie, neu beleben.

Gazali, Der Beginn der richtigen Leitung[9]) (Sammelband). Kairo 1306 = 1889.

Der erste Teil bespricht die Kultushandlungen, durch die der Mensch sich Gott gegenüber unterwürfig und gehorsam zeigt und die das ganze Leben des Muslim betreffen; der zweite die Vermeidung der Sünde, wodurch der geistige Umgang mit Gott erreicht wird.

---

[9]) Brockelmann, I 422 Nr. 26. Dazu ist 1309 = 1892 bereits in zweiter Auflage der Kommentar eines in Mekka lebenden Zeitgenossen, en-Nawawî al-Gâwî unter dem Titel: „Die Stufenleiter der Frömmigkeit" erschienen. 96 S. 4°.

Edward Abbott van Dyck, Avicenas (!) Offering to the Prince, a Compendium on the Soul by Abu Aly al Husayn ibn Abdallah ibn Sina, translated from the arabic original. Gedruckt Verona 1906.

Die weiteren Zusätze des Titels geben die Quellen und den Zweck an: with grateful Acknowledgement of the substantial Help obtained from Dr. S. Landauers concise german translation (Z. d. D. M. G. Bd. 29 S. 335) and from James Middleton Mac Donalds literal english translation printed for the use of pupils and students of governements Schools in Cairo, Egypt., 1884 veröffentlichte Halil Serkis in Bairût einen Neudruck des Landauerschen Textes, auf Grund dessen J. Middleton in demselben Jahre eine englische Übersetzung anfertigte, die ebenfalls in Bairût erschien. Da diese vergriffen ist, wurde die vorliegende „in the service of Young Egypt", d. h. für die einheimischen Schüler der Rechtsschule des Khediven in Kairo, hergestellt (vgl. Brockelmann I 455 Anm. 3 und Nr. 36). Der Übersetzer gibt zu, den Gedankengang Avicennas vielfach nicht verstanden zu haben. Doch dies sei zu entschuldigen; denn „the author himself declares, that psychology is one of the deepest and darkest of studies". Zuletzt möge die Frage aufgeworfen werden, ob es dem modernen Fortschritte entspricht, wenn dem jungen, aufstrebenden Ägypten als Handbuch der Psychologie von einem Europäer selbst ein Erstlingswerk Avicennas vorgelegt wird, ohne daß auch nur mit einem Worte europäischer Wissenschaft Erwähnung geschieht.

Abulfarag ibn Hindu, Die Weisheitssprüche der Griechen, herausgegeben von Mustafa el-Qabbani aus Damaskus. Kairo 1317 = 1900. 137 S. Arab. Text.

Ibn Hindu 1029 † war bisher nur durch seine Einleitung in die Medizin (vgl. Brockelmann I 240 Nr. 28) bekannt. Von einer Schrift über griechische Weisheit hatte man von ihm keine Kunde. Diese Veröffentlichung Mustafas bedeutet also einen ebenso unerwarteten wie wichtigen Beitrag zu unserer Kenntnis von den Vorstellungen, die sich die muslimischen Philosophen von der griechi-

schen Kultur und Wissenschaft machten. Zu der sehr wünschenswerten Übersetzung müßten sich ein Gräzist und ein Arabist verbinden. Es werden Aussprüche angeführt von ungefähr fünfzig griechischen Weisen. Unter diesen finden sich neben den bekannten Philosophen auch Basilius, der König, Demosthenes, Philemon „der König“, Homer, Solon, Panodoros, Bias, Asḫulis (Äschylos), Arsiganos (?), der Gegner des Sokrates in der Diskussion, Dikumis (?), Numos (?), Phudas, der Gesellschafter Alexanders, Anacharsis, der Sizilier, Aksid (?), Anidoros (?), Sijafidas, der Schweiger (?), Thares (= Thales), Hadaphron (?), Badarios (= Babrios), Satihos (?), Satnatunikos (?), Anakratos (?) (= Anaxarchos), Afarsibos (?), Furifos, der Gesellschafter Alexanders (?).

Tabarsi 1153 †, Streitfragen. Lithogr. 1302 = 1885. Arab. Text; o. O. 258 S.

Dieses Werk enthält eine Verteidigung der schiitischen Lehren von den Imamen und beweist die Rechtmäßigkeit der einzelnen mit theologischen Argumenten (vgl. Brockelmann I 405 Nr. 3). Es zitiert eine überaus große Anzahl von Theologen und Philosophen. Eine Übersetzung dieses Buches würde auf die Entwicklung der politischen Bestrebungen, der Theologie und Philosophie des Islam im XI. und XII. Jahrhundert sicherlich großes Licht verbreiten.

Avicenna, Oeconomica. Maschriq 1906, Nr. 21, 22 u. 23.

Die in Bairut erscheinende Zeitschrift al-Maschriq veröffentlichte im November und Dezember des Jahres 1906 auf Grund einer Leidener Handschrift eine noch unedierte Abhandlung Avicennas, die den Titel trägt: „Die Leitung (des Hauswesens)“. Sie behandelt die individuelle Ethik und das Verhältnis des Mannes zu seinem Weibe, seinem Hauswesen, seinen Kindern und Dienern.

Horten, M., Das Buch der Genesung der Seele, eine philosophische Enzyklopädie Avicennas, II. Serie, die Philosophie, III. Gruppe und XIII. Teil: Die Methaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik, übersetzt

und erläutert. Rudolf Haupt, Leipzig u. New York 1907. 2. u. 3. Lieferung von S. 129—384.

Avicenna behandelt in diesem Teile seines Werkes das Verhältnis der Wesensform zur Materie als letztes Kapitel der zweiten Abhandlung, sodann die neun Kategorien, indem er zunächst die Reihenfolge der Probleme darlegt, die Diskussion über das Eine, das dem Seienden an Umfang gleichsteht, durchführt, ferner den Begriff der Vielheit, der Zahl, der Dimensionen, der Ausdehnung, der Zeit, des Raumes und der Prinzipien der Zahl definiert. Die Art der Opposition zwischen dem Einen und Vielen wird festgestellt, die Natur der Qualitäten besprochen, die Wissenschaft als Qualität erwiesen, und die mathemathischen Gegenstände: Kreis, Kreisausschnitt, Zylinder, Kugel und Kegel als real nachgewiesen. Das letzte Kapitel dieser Abhandlung handelt über die Relation. Auf die Besprechung der „Arten" des Seins, d. h. der Kategorien folgt die der „Proprietäten" des Seins d. h. der Begriffe des Früher nnd Später, der Potenz und des Aktes, des Vermögens und Unvermögens, des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Ganzen und der Summe. Die fünfte Abhandlung hat zum Objekte den ordo logicus und ordo ontologicus d. h. das Verhältnis des Universellen und Individuellen. Avicenna entwickelt hier seine gemässigt realistische Lehre über die Universalien, den Unterschied zwischen Genus und Materie, das Verhältnis zwischen Genus, Differenz, Art und Individuum, die Definition und den definierten Gegenstand, Wesensform und Wesenheit usw. Die sechste Abhandlung bildet in der Untersuchung über die Ursachen und Wirkungen den Höhepunkt der Metaphysik und zugleich den Übergang zur Lehre über die erste Ursache, die Gottheit. Avicenna nennt S. 370 fünf Ursachen an Stelle der üblichen vier indem er das Element von der causa materialis unterscheidet. Im folgenden werden die Ursachen einzeln besprochen. Vielfache Zitate aus Thomas von Aquin und Aristoteles begleiten den Text.

Aus der türkischen Literatur seien noch folgende Werke aufgezählt, die ein philosophisches Interesse beanspruchen können:

1. Abu Abdallah Abu Haschim Mehemed ibn Zafer, Sülwan-i muta', Ein Fürstenspiegel, übersetzt aus dem Arabischen. Konstantinopel 1285 = 1868. 8 °. Kart. 3 u. 276 S. Vgl. Brockelmann I 351.
2. Asym, Nedschib, Abhandlung über Licht und Wärme. Konstantinopel 1304 = 1887. Kl. 8°. 72 S.
3. Doq, Izmirli, Abhandlung über die Sitten. Konstantinopel 1289 = 1872. 8 °. 50 S.
4. Dschewdet, Ethische Vorschriften für Kinder. Konstantinopel 1286 = 1869. 8°. 36 S.
5. Ebdünnedschib, Abdürrahman ibn Abdullah, Die Kunst des Regierens. Konstantinopel 1286 = 1869. 4 u. 152 S.
6. Haqqi, Ibrahim, Enzyklopädie. Bulaq 1280=1863. 23 u. 563 S.
7. Ibn Arabi, Kompendium der Ethik, ins Türkische übersetzt von Ahmed Muhtar. Konstantinopel 1314 = 1896. 16 u. 122 S.
8. Ibn Arabi, Die Entwicklungsstufen der Sufis, türkische Übersetzung. Konstantinopel 1303 = 1886. 2 u. 37 S. Vgl. Brockelmann I 441 Nr. 26.
9. Ibn Chaldun, Abu Zeid Abdurrahman, Prolegomena, übersetzt von Ahmed Dschewde und Subhi Bej. 4 Bde. Konstantinopel 1275—1278 = 1858—1861.
10. Qinaly zade, Ali, Ethik. Bulaq 1248 = 1842. 3 Tle., 236, 127 und 52 S. (das Werk wurde im 16. Jahrh. verfaßt).
11. Qodai, Ethik, Arab. und Türkisch. Konstantinopel 1309 = 1892. 68 S.
12. Zihni Mustafa, Wissenschaft und Islam. Ohne Ort. 1316 = 1898. 143 S.
13. Nasyroff, Ethik. Kasan 1898. 24 S. Tatarisch.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele. Eine philosophische Enzyklopädie. Übers. von M. Horten. Halle, Haupt.

Broicher, Ch., J. Ruskin und sein Werk. Jena, Diederichs.

Buddhas, Gotamo, Reden. Übers. von K. Neumann. München, Piper.

Ebstein, W., Schopenhauer, seine wirkl. u. vermeintl. Krankheiten. Stuttgart, Enke.

Heraklit. Also sprach Herakleitos. Heraklits Schrift: Über das All. Deutsch von M. Kohn. Hamburg, Verlag Eigen.

Horn, E., Max Stirners ethischer Egoismus. Berlin, Simion.

Horneffer, E., Nietzsches letzte Schriften. Jena, Diederichs.

Jacoby, G., Herders und Kants Ästhetik. Leipzig, Dürrsche Buchh.

Kant, I., Kritik der praktischen Vernunft. 5. Aufl. Herausgegeben von Vorländer. Leipzig, Dürrsche Buchh.

— — Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. 2. Aufl. Herausg. v. O. Buek. Ibid.

Köster, A., Die Ethik Pascals. Tübingen, Mohr.

Leo, J., J. G. Sulzer und die Entstehung seiner allgemeinen Theorie der Schönen Künste. Berlin, Frensdorff.

Ofner, J., Schiller als Vorgänger des wissenschaftlichen Sozialismus. Leipzig, J. A. Barth.

Ortlepp, P., Sir Joshua Reynolds. Ein Beitrag zur Geschichte der Ästhetik des 18. Jahrh. in England. Straßburg, Heitz.

Platos Staat. Übersetzt von Schleiermacher. 3. Aufl. Leipzig, Dürrsche Buchh.

Schelling, Fr., Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Herausgegeben von O. Braun. Leipzig, Quelle & Meyer.

Sieper, E., Das Evangelium der Schönheit in der englischen Literatur des 19. Jahrhunderts. Dortmund, Ruhfus.

Simmel, G., Kant und Goethe. S.: Kultur in Wiss. I.

Spinoza, Descartes' Prinzipien der Philosophie, auf geometrische Weise begründet. Übersetzt und herausgegeben von A. Buchenau. Leipzig, Dürrsche Buchh.

— — Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Übersetzt und herausgegeben von Gebhardt. Ibid.

Ueberwegs, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3. Teil. Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Bearbeitet und herausgegeben von M. Heinze. Berlin, Mittler & Sohn.

Vorländer, K., Kant, Schiller, Goethe. Leipzig, Dürrsche Buchh.

Weiss, O., Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik. Leipzig, Thomas.

B. Französische Literatur.

Baruci, J., Leibniz et l'organisation religieuse de la terre. Paris, Alcan.
Blanc, E., La foi et la morale chrétienne. Paris, Lethielleux.
Comte de Montesqieu, Le système politique d'Auguste Comte. Paris, Librairie nationale.
Gazier, Pensées de Pascal (édition de Port-Royal). Paris, Lecéne & Oudin.
Janvier, E., Conférences de Notre-Dame de Paris. Exposition de la morale catholique. Paris, Lethielleux.
Kuhn, B., Du doute moderne à la foi. Bruxelles, Schepens.
Luchaire, J., Essai sur l'évolution intellectuelle de l'Italie. Paris, Hachette.
Peques, R., Commentaire français littéral de la somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. Toulouse, Ed. Privat.
Semeria, J., Dogme, hiérarchie et culte dans l'Eglise primitive. Paris, Lethielleux.

C. Englische Literatur.

Proceedings of the Aristotelian Society. Vol. VI. London, Williams and Norgate.
Williams, W., Newman, Pascal, Loisy and the catholic church. London, Griffiths.

D. Italienische Literatur.

Bonucci, A., La derogabilità del diritto naturale nella scolastica. Perugia.
Bruno Giordano, Opere italiane. Dialoghi metafisici. Bari, Laterza.
Cantoni, Kant. Torino, Bocca.
Colozza, Le idee pedagogiche di Amiel. Napoli, Pierro.
Marchesini, La vita e il pensiero di R. Ardigò. Milano, Hoepli.
Monigliano, Giuseppe Mazzini e le idealità moderne. Milano, Desnohr.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. XXX. Jahrg., 4. Heft. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Philosophische Wochenschrift. 5. Band, 9. Heft. Braun, Epiktets Moral nach seinem Handbüchlein.

— — 10. Heft. Dammüller, Görings Philosophie.

Kantstudien. XII. Band, 1. Heft. Ewald, Die Grenzen des Empirismus und des Rationalismus in Kants Kritik der reinen Vernunft. — Jaeps, Das Christusbild bei Kant. — Waterman, Kant's Critique of Judgement.

Philosophisches Jahrbuch. 19. Band, 4. Heft. Endres, Fredegisus und Candidus. Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik. — Hebinger, Nikolaus Treverensis.

Revue Philosophique. 1907, No. 2. Robet, Un metaphysicien américain contemporain: J. Royce.

— — No. 3. Lalande, Le mouvement logique.

Revue Néo-Scolastique. 1907, No. 1. Cauwelaert, L'empirio-criticisme de Richard Avenarius. — Cevolani, Le mouvement néo-thomiste.

The Hibbert Journal. Vol. V, No. 1. Masson, Pierre Gassendi and the atoms. — Collier, Phases of religious reconstruction in Franche and Germany. — Seeger, The vital value in the Hindu God-idea.

The philosophical Review. 1906, No. 6. Rogers, Professor James' Theory of Knowledge.

The Monist. Vol. XVI, No. 3. Editor, Professor Mach's Philosophy. — Lovejoy The fundamental Concept of the Primitive Philosophie. — Mills, The Bible, the Persian Inscriptions and the Avesta.

Rivista Filosofica. Band XI, Heft 3. Valle, Le nuove forme dell' etica irrazionalista.

Rivista di Filosofia e Science. 1. Band, Heft 5—6. Ranzoli, Sulle origini del moderno idealismo.

— — 2. Band. Ardigò, I tre momenti critici nella storia della gnostica della Filosofia moderna.

Internacia Scienca Revuo. 1907, No. 37—38. Valienne, Evolucio de la religia ideo.

Eingegangene Bücher.

Bornhausen, K., Die Ethik Pascals (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, Heft 2). Gießen 1907. Alfred Töpelmann.

Ebstein, W., Arthur Schopenhauer. Seine wirklichen und vermeintlichen Krankheiten. Stuttgart 1907. Ferdinand Enke.

Geffcken, J., Zwei griechische Apologeten. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Görland, A., Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System. (Philosophische Arbeiten I. Bd. 3. Heft.) Gießen 1907. Alfred Töpelmann.

Hansen, A., Haeckels „Welträtsel“ und Herders Weltanschauung. Gießen 1907. Alfred Töpelmann.

Helm, R., Lucian und Menipp. Berlin 1906. B. G. Teubner.

Kleemann, A. v., Das Problem d. platon. Symposion. Wien 1906. Selbstverlag.

Krarup, H., Die Metaphysiologie Alfr. Lehmanns, kritisch erläutert. Berlin 1907. Hermann Walther.

Lagrésille, H., Monde psychique. Les ordres des idées et des âmes. Paris 1906. Librairie Fischbacher.

Männer der Wissenschaft. Heft 9: F. K. von Savigny von E. Müller. Heft 10: Karl Rosenkranz von R. Jonas. Heft 11: Richard Rothe von R. Ehlers. Leipzig 1906. Wilhelm Weicher.

Marchesini, G., La vita e il pensiero di Roberto Ardigò. Milano 1907. Ulrico Hoepli.

Modugno, G., Il concetto della vita nella Filosofia greca. Bitonto 1907. N. Garofalo.

Pfannkuche, A., Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden (Aus Natur und Geisteswelt. 141. Bdchn.). Leipzig 1906. B. G. Teubner.

Samuel, E., Die Realität des Psychischen bei Friedr. Ed. Beneke. Diss. Würzburg 1907.

Schelling, Friedr. v., Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Herausgegeben von O. Braun. Leipzig 1907. Quelle & Meyer.

Schulz, W., Altjonische Mystik. 1. Hälfte. (Studien zur antiken Kultur, Heft 2/3.) Wien 1907. Akademischer Verlag.

Spinoza, Éthique. Traduction inédite du Comte H. de Boulainvilliers (1658—1722). Paris 1907. Librairie Armand Colin.

Ueberweg, F., Grundriß der Geschichte der Philosophie. III. Teil. 10. Aufl. Bearb. u. herausg. von M. Heinze. Berlin 1907. E. S. Mittler & Sohn.

Vossler, K., Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung. I. Band, I. Teil: Religiöse und philosophische Entwicklungsgeschichte. Heidelberg 1907. Carl Winter's Universitätsbuchhdlg.

Westenberger, J., Galeni qui fertur de qualitatibus incorporeis libellus. Diss. Marburg 1906. N. G. Elwert.

Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Tübingen. J. C. B. Mohr.